في التجربة الثقافية العربية

-١-

يقال في تعريف الثقافة إنها تشير إلى أنماط السلوك الإنساني لدى مجتمع من المجتمعات . كما أنها تشتمل أيضاً على العقائد والأخلاقيات واللغة والموسيقى والفن والتقنيات التي يتم بثها إلى الأجيال المقبلة باعتبارها إرثاً إجتماعياً . وقد تتأثر الثقافة بفعل الحرب أو تطرأ عليها تبدلات معينة بفعل عوامل خارجية أخرى .

-٢-

وبهذا الإعتبار يمكن القول إن المتعلم مثقف بمعنى من المعاني . بل إن المتعلم الذي يفترض أن يكون حصيلة طبيعية للدراسة ما يسمى بالإنسانيات: الآداب والفنون والفلسفة والتاريخ ، مؤهل تأهيلاً مبدئياً لأن يمثل أنصع صورة للمثقف . ولكن الجانب الفاجع في التجربة الثقافية العربية المعاصرة يكمن في حقيقة مفادها أن المتعلم العربي لم يعد هو المثقف بالضرورة . بل إن التعليم ينحو شيئاً فشيئاً إلى أن يصبح تزيينياً . وهذه الظاهرة تبدو أشد وضوحاً في مجال تعليم الإنسانيات بشكل خاص . فالثقافة هي التعبير الشخصي عن الحضارة . ولذلك فإن فقدان هذا التعبير الشخصي إنما يشير بوضوح إلى الطابع التلقيني الذي يسيطر على التعليم في المدرسة الثانوية والجامعة على حد سواء . بل إن الجامعات العربية أصبحت تعتمد على الكتب المدرسية ، كما هو الشأن في كتب المدرسة الثانوية .

-٣-

ولا ريب أن ما نلاحظه من تدهور في المستوى التعليمي العالي ، إنما

يعود إلى سيطرة التلقين على تدريس مختلف المواد التي تدخل في مضمار الإنسانيات . إن هذا التلقين لا يعنى بتعليم طرائق في البحث ولا يسمح بظهور التعبير الشخصي في البحث ، وإنما هو ينظر إلى التجربة الثقافية العربية من منظور أحادي . وتظهر هذه الأحادية أكثر ما تظهر في الخطأ الفادح الذي يقع فيه إستخدام المصطلحات النقدية الشائعة في ثقافتنا العربية المعاصرة .

— ٤ —

ويمكن أن أضرب على ذلك مثالاً بمصطلح الكلاسيكية . لقد سبق أن أوضحت أن الكلاسيكية كما تعرف عموماً هي ممارسة البحث عن مستويات وقيم في الأعمال الفنية القديمة ، كما يتمثل فيها الإهتمام بالشكل والبساطة والميل إلى البعد عن الجموح وبتحديد أكثر فإن الكلاسيكية في الأدب هي الإمتثال لمجموعة من القواعد والوحدات التي استقيت مفاهيمها من الأعمال الكلاسيكية الإغريقية أو الرومانية وبخاصة(بويطيقا) أرسطو .

وعندما انتقل المصطلح إلى النقد العربي ، أصبح من المألوف القول بأن « المتنبي » على سبيل المثال ، شاعر كلاسيكي تتحقق في قصائده خصائص أساسية في الكلاسيكية ، ليس باعتبارها مفهوماً مرتبطاً بزمان ومكان معينين ، وإنما بالإعتماد على القيم التي أرست قواعدها وأكسبتها التجربة البشرية في عدد من الثقافات المختلفة شيئاً من الإستقرار والثبات .

إلا أن هذه القيم لم تلبث أن انفصلت عن المصطلح أو انفصل المصطلح عنها ، عندما بدأت حركة الشعر الحديث وطرحت من زاوية سياسية

بدلاً من أن تطرح من منظور أشمل قد ينطوي على النصر السياسي من بين ما ينطوي عليه من عناصر أخرى .

— ٥ —

هذا التقويم للكلاسيكية هو أقرب إلى المفهوم التعليمي للمصطلح منه إلى المفهوم الثقافي ، وأعني بالمفهوم الثقافي التأويل الشخصي للمادة التي تضعها المناهج المدرسية بين أيدي المتعلمين .

ولعل في تعريف (باوند) الشاعر ، لمصطلح الكلاسيكية ما يكشف عن بعض حدود هذه التجربة . فهو يرى أن العمل الكلاسيكي لا يصبح كذلك لأنه يمتثل لقواعد بنيوية معينة أو يتطابق مع بعض التعريفات التي يحتمل ألا يكون الكاتب قد سمع بها ، وإنما هو كذلك بسبب إحتوائه على طزاجة Freshness أبدية لا تكبح .

وهذا التأويل الشخصي للمصطلح ينسجم في جرأته التي تفصح عن مثقف غير ممتثل أكثر مما تفصح عن متعلم ممتثل ، ينسجم وفكرته عن الأكاديميين الذين يصفهم بقوله :

إن العباقرة من الجهلة هم الذين يعاودون باستمرار ، اكتشاف قوانين الفن التي أهملها الأكاديميون أو قاموا بإخفائها .

« خلدون الشمعة »

كلام في الكلام العربي
-٣-

في سيكولوجية الأمثال العربية

جورج صدقني

انتهينا في المقالة السابقة(١) إلى أن العقلية العربية القديمة أقرب إلى المثالية منها إلى الواقعية ، والحق أن هذه المثالية مثالية من نوع خاص يختلف عن (المثالية) المعروفة في تاريخ الفلسفة ، وسيتضح لنا هذا بجلاء بتحليل الأمثال العربية .

٤- من الواقع إلى المثل الأعلى

٤ / ١ - إن الكلمات (وَقَعَ ، واقِــع ، وُقوع ، وُقَع وقْعَة ، وَقْع ، وقعَة ، وَقيعَة ، واقعة ، مَوقِـــع ، مَوقِعَة ، وَقيع ، مَوقوع ، وَقّاع ، وَقّاعة ، وُقِـــع ، أَوقَع ، إيقاع ، وَقّعَ ، توقيع ، ميقَعَة)

(١) نحيل القارىء على مقالتنا في العدد / ٢٠٠ / تشرين الأول اكتوبر ١٩٧٨ من مجلة « المعرفة » ، ونعتذر عن الأخطاء المطبعية الكثيرة التي وقعت فيها .

من أسرة اشتقاقية واحدة ، أي أن بين معانيها صلة قربى ونسب . فكلمة (وَقَعَ) معناها سقط ، والوقوع السقوط ، والمَوْقِـع :مكانالوقوع ، ووُقِع في يده سُقِطَ في يده ، والواقعة النازلة الشديدة ، والمِيقَعَة المطرقة .

أما (الواقع) فاسم الفاعل من (وَقَع) ، ومعناه الساقط .وإذا كان (الواقع) يعني (الساقط) ، وإذا كان السقوط يعني الهبوط ، أو الانحدار ، أو النزول ، أو الزلل ، أو حتى ارتكاب الإثم والخطيئة ، فإنه يتضح لنا بجلاء أن « الواقع » في العقلية العربية الأصلية يتكون بحركة هابطة تتجه من الأعلى إلى الأسفل ، من الأسمى إلى الأدنى ؛ وبكلمة أخرى أنه « يقع » من العلياء إلى الحضيض، من أعلى عليين إلى الدرك الأسفل .

٤ / ٢ — أما في الفرنسية،فإن كلمة « الواقع »(réalité ، réel) فمأخوذة من الكلمة اللاتينية (res) ، ومعناها « الشيء » ، واستطراداً « ماهو موجود بالفعل » .

ومن الواضح أن هذه الكلمة اللاتينية « حيادية » ، إذا صح التعبير ،أي لا تتضمن أي حكم من أحكام

القيمة . فالموجود موجود ، موجود بالفعل ؛ لاصاعد ولا هابط ، إنه موجود وحسب . أما الكلمة العربية (واقع) ، فهي تتضمن حكم قيمة ، وتعبر عن نظرة « سلبية » ، إذا صح التعبير ، إلى الوجود الواقعي — لانقول الموجود بالفعل ، لأن الموجود المثالي أيضاً موجود بالفعل في النظرة العربية ، كما سيتبين لنا في النهاية — لأنه أقل مكانة وقدراً من الوجود المثالي ، أو لأنه مقصّر عنه .

الخلاصة أن هناك اختلافاً جذرياً بين النظرة العربية والنظرة اللاتينية إلى « الواقع » يكاد يبلغ حدّ التناقض(١)

---

(١) تحضرني في هذا المجال واقعة طريفة : التقى عربيان فرنسياً كان صديقاً لأحدهما فضمهم مجلس، ودار حديث بالفرنسية بينهم — أو بالأحرى بين الفرنسي وصديقه العربي— ذلك أن العربي الآخر كانت معرفته باللغة الفرنسية ضئيلة ، وإن كان على درجة من الثقافة . وكان هذا العربي الآخر شديد اللباقة والتهذيب ، لذا رأى من واجبه أن يظهر متابعته للحديث الدائر بين زميليه — رغم أنه لم يكن يفهم منه إلا النزر اليسير — فكان يبتسم إذ يبتسمان ، ويهز رأسه موافقاً من وقت إلى آخر . مجمل القول أن هذا كله أوحى للفرنسي بأن صاحبنا يجيد التحدث بالفرنسية ، فوجه اليه كلاماً معيناً ، وحاول صاحبنا أن يجيب بكلام أراد له أن يبدأ بعبارة : « في الواقع... » ، فقال : « ... dans le tombeur ». وكانت النتيجة بالطبع أن الفرنسي لم يفهم شيئاً ، لأنه لايعرف العربية ! ! أما جليسه العربي فقد أدرك مايعني — لأن الجملة مصوغة بطريقة تفكير اللغة العربية رغم لفظها الفرنسي — واستغرق في الضحك .

٤ / ٣ - غير أن قولنا إن النظرة العربية إلى الواقع نظرة سلبية لايعني أن فيها تعالياً على الواقع أو انفصاماً عنه . وإذا كان تحليل كلمة (الواقع) لم يكف تماماً لإيضاح هذه النظرة ، فإن تحليلاً مقابلاً لكلمة (المَثَل) سيجعل الأمر واضحاً وجلياً .

إن الكلمات (المَثَل ، المِثْل ، المثيل ، مَثَّل ، التمثيل ، امتثل ، تمثّل ، الأمثولة ، المثال ، الأمثلة ، المُثُل ، تماثَل ، الأمثل ، مَثَلَ ، الأماثل ، المثلى ، التمثال ، التِّمثال ، مَثُل ، المُثول ، الماثل) من أسرة اشتقاقية واحدة . وهذا يعني أن بين معانيها صلة قربى على اختلافها .

٤ / ٣ / ١ - المعنى الأول الذي نجده هنا هو معنى التشابه : فالمِثْل والمَثيل هو الشِّبه . وتماثل العليل أي كاد يشفى .وأصبح شبه معافى . والطريقة المُثْلى الطريقة الأشبه بالحق . وأمثلهم طريقةً أشبههم بأهل الحق . والتمثيل هو التشبيه ؛ ومنه فإن فن التمثيل قائم على تجسيد مواقف وحركات وصور تشبه الأصل أو تشبه الحقيقة ؛ يقال مَثّله له تمثيلاً أي صوّره له حتى كأنه ينظر إليه . ومَثَّل فلاناً به أي شبهه به . ومَثَل فلان فلاناً أي صار مثله أي شبهه . والتِّمثال الصورة التي تشبه الأصل .

٤ / ٣ / ٢ — المعنى الثاني هو السمو : فالأمثل هو الأفضل . والطريقة المثلى هي الطريقة الفضلى . وأمثلهم طريقةً أعدلهم . والمثيل هو الفاضل .

٤ / ٣ / ٣ — المعنى الثالث هو القدوة أو العبرة : فالأمثولة هي الدرس يعظ ويعلّم . والمثال القصاص الذي فيه عبرة للناس . ويقال امتثل منه وتمثّل منه أي اقتص منه ، كما يقال امتثل طريقته أي تبعها واقتدى بها . ومثّل بفلان مَثْلاً ومثّل به تمثيلاً نكّل به وجعله عبرة لمن يعتبر . والمثال المقدار يقاس به ويقاس عليه .

٤ / ٣ / ٤ — المعنى الرابع هو الوجود الحسي الظاهر : فالمثال هو المقدار كما أسلفنا. والتمثيل تشخيص وتصوير . والتمثيل هو الصورة . والتِّمثال صورة مجسّدة . ومَثَلَ قام منتصباً . والماثل هو الظاهر ؛ يقال ماثل للعيان أي ظاهر تراه العين المجرّدة . ويقال مثّله له تمثيلاً أي صوّره له حتى كأنه ينظر إليه .

٤ / ٤ أربع مجموعات من المعاني ، ولكنها تؤلف في الحقيقة سلسلة متداخلة فيما بينها تداخل حلقات السلسلة . فإذا أردنا النفاذ إلى المعنى العميق والشامل لكلمة

(مَثَل) العربية ، كان علينا أن نأخذ بطرفٍ من هذه المعاني جميعاً .

إن معنى (المَثَل) في العربية يتصف بالسمو ، ولذا كثيراً ما يوصف بالأعلى ، فيقال (المثل الأعلى) أي الأسمى ، والأكثر قرباً من الحق ، وبكلمة أخرى الأشبه بالحق . ليس هو الحق ، ولكنه الأشبه به . وهو فعل مشخّص مجسد ظاهر ، أو « ماثل » للعيان ، يتمثل في الواقع ، وليس في الفكر ، أو في عالم المعاني ، أو في الملأ الأعلى ، أو في « عالم المُثُل » كما عند أفلاطون . وهو يتمثل في الواقع بواقعة أو بحادثة تصور الحق تصويراً حتى لكأنك تنظر إليه ، أو حتى لكأن معنى الكمال قد نزل من عليائه وتجسد على أرض الواقع ، فأصبح « مثلاً » ماثلاً » أمام أبصارنا ، نشخص إليه بأعيننا ، لكي نحذو حذوه ، ونقتدي به ، ونأخذ عبرةً منه ، وننسج على منواله . ونشخص إليه بأعيننا من الأدنى إلى الأعلى ، لأنه — رغم أنه موجود في الواقع — يقوم ، كالتمثال ، منتصباً على قاعدة مرتفعة ؛ صورةً حسية للحق تدعونا إلى أن نرقى بأنفسنا إليها ونحققها ، لأن تحقيقها — تحقيق صورةٍ حسية للكمال ، صورةٍ مشابهة له ، وليست هو — ممكن .

٤ / ٥ — وكلمة (مِثال) العربية تقابلها بالفرنسية كلمة (idéal) . وهذه نسبة إلى كلمة (idée) — مشتقة من كلمة (idea) اللاتينية ، المستعارة بدورها من اليونانية ، ومعناها « تصور فكري » أو « فكرة » — وبالتالي فإن « المثال » الفرنسي من طبيعة الفكر لا من طبيعة الواقع ، فلا وجود له إلا على صعيد الفكر . إنه يتصف بكل الكمالات التي يمكن للفكر أن يتصورها ، غير أنه لا يمكن الوصول إليه في الواقع ؛ لأنه خيالي . إنه ما نطمح إلى تحقيقه، ولكننا نعجز عن تحقيقه تحقيقاً تاماً .

٤٠ / ٦ — هنا ، مرة أخرى ، نجد العقليتين اللاتينية والعربية الأصلية على طرفي نقيض . فلدى الأولى انفصام بين الواقع والمثال : الواقع بأشيائه وموضوعاته الصلدة من جهة ؛ والفكر بتصوراته ومعانيه من جهة أخرى . إنهما عالمان منفصلان ، طرحا على الفكر الفلسفي الغربي ثنائية ، هي ثنائية الفكر والواقع ، لايمكن تجاوزهـا . ومن تجاوزهـا من فلاسفـة الغرب تجاوزها تجاوزاً زائفاً بإغراق أحد العالمين في الآخر أو لحسابه. المثاليون ، عموماً ، حذفوا الواقع ، وأحالوه تصورات من صنع الفكر ؛ والواقعيون ، عموماً ، جعلوا الفكر أداة تتلقى تصورات من

الواقع ، وبذلك أحالوا عالم الفكر امتداداً طبيعياً لعالم الأشياء. وفي رأينا أنه ما كان بوسع فلاسفة الغرب أن يفعلوا غير مافعلوا ، لأن سرّ المشكلة ليس عندهم ، بل هو كامن في اللغة .

٤ / ٧ — أما العقلية العربية القديمة (وربما السامية أيضاً) فلاتقيم هوّة بين الواقع وبين المثل الأعلى ، بل هما في نظرها متواصلان : الواقع مقصّر عن المثل الأعلى ، ولكنه صبوة دائمة إلى بلوغه ، والمثل الأعلى يمكن أن ينزل إلى الواقع ، أو يقع (يحدث) في الزمان ، أو يتجسد في واقعة تصبح الواقع — الأنموذج ، أو الواقع — المثال . غير أن حصول المثل الأعلى في الواقع لايجعلهما متطابقين ، ولاينهي حركة نمو الواقع الصاعدة نحو المثل الأعلى ، ذلك أن الواقع يأخذ من المثل الأعلى ، ولكن الواقع لايمتلئ والمثل الأعلى لاينفد ، كما أن النهائي يأخذ من اللانهائي ، فلا ذاك يمتلئ ولا هذا ينفد ، أو كما يأكل الزمان من الأبدية ، فلا هو يكتمل ، ولاهي تنقص ثانية واحدة . مَثَل ذلك مَثَل من يغرف من بحر ! !

التناقض هنا بين الواقع وبين المثل الأعلى قائم ، بيد أن هذا التناقض يتم تجاوزه بالفعل في حركة

جدلية (ديالكتيكية) صاعدة هابطة ، حركة ثنائية ذات طرفين ، وليس فيها طرف أو حدّ ثالث كما في جدل هيجل وماركس . وما أن تمّ معجزة حلّ التناقض بتجسد المثل الأعلى في الواقع ، حتى ينبت التناقض من جديد ، وتنطلق الحركة الجدلية ثانيةً في نزعة إلى تحقيق إعجاز جديد . حياة الإنسان في هذه النظرة قوامها التوتر والقلق ؛ إنها وتر مشدود بين الواقع والمثل الأعلى ، وصبوة الزمان لبلوغ الخلود (الأبدية) !

وإذا كنا قد انتهينا إلى أن العقلية اللاتينية أقرب إلى الفلسفة الواقعية ، وإلى أن العقلية العربية الأصلية أقرب إلى الفلسفة المثالية (أنظر الفقرتين ٢ / ١٠ و ٢ / ١١ من المقالة السابقة) ، فلا بد هنا من الإشارة إلى أن المثالية في اللسان العربي ليست مثالية بالمعنى المعروف في تاريخ الفلسفة الغربية . وإنما هي مثالية من نوع خاص ، لا تحيل وجود العالم الخارجي إلى جملة من تصورات الفكر ، ولا تجعل العقل صانعاً للعالم ، بل هي « مثالية واقعية » تقيم تواصلاً دائماً بين المثال والواقع ، وتميل إلى رؤية المثال في الواقع مجسداً في « واقع — مثال » ، كما ترى في الواقع قصوراً عن بلوغ المثال يجب تلافيه ، وهو أمر ممكن .

هذا الإمكان بالذات خير صورة تمثله قول السيد

المسيح لحوارييه : « كونوا كاملين . . . . » (ولاسيما إذا أخذنا بعين الأعتبار صلة القربى الوثيقة بين الساميين والعرب عموماً) . وفي رأينا أن العقل الغربي لم يفهم هذا الكلام تماماً . وقد عبر دستويفسكي عن هذا القصور في الفهم تعبيراً رائعاً في الحوار الذي تخيله في إحدى رواياته بين الراهب والمسيح . في هذا الحوار يجري دستويفسكي على لسان الراهب كلاماً موجهاً إلى المسيح ، كلاماً يتصف بأقصى ما تسمح به الطاعة والضعة من وقاحة ، فيقول له : لا ، لا تفه بكلمة ، لئلا تزيد شيئاً على الناموس! أنت لم تفهم الإنسان ، ولذلك حمّلته فوق ما يطيق ! أما نحن (أي الكنيسة) فقد فهمناه ، وسنعرف كيف نتدبر أمرنا معه ! !

لعلنا قد استطردنا كثيراً في هذا الشرح ، فلنؤجله قليلاً حتى نفرغ من تحليل الأمثال العربية القديمة ، فسنجد فيها شواهد كثيرة على مانقول .

٥ — في الأمثال العربية القديمة

٥ / ١ أول ملاحظة تقفز إلى الخاطر ، بشأن الأمثال العربية القديمة ، أن المثل العربي ، في الأصل ، كلام جرى على لسان أحد الأشخاص في قصة من قصص العرب ، أو في أسطورة من أساطيرهم ، فضرب به المثل ،

لأن هذا الكلام بلغ مرتبة الإعجاز في التعبير عن موقف معين ، أو لأن الموقف نفسه كان موقفاً نموذجياً ، أو ماعبرنا بقولنا الواقع — المثال . المهم أن المثل العربي في هذه الحالة **يُروى على أنه جزء من قصة حدثت بالفعل ، أو من المفروض أنها حدثت بالفعل .**

٥ / ١ / ١ — من قصة الزباءوحدها استخلصنا سبعة عشر مثلاً ، ولعل في هذه القصة أمثالاً أخرى غابت عنا . ولا حاجة إلى سرد القصة بحذافيرها ، فهي معروفة ، لذا سنقتصر على سرد بعض جوانبها المتصلة بالأمثال : المثل الأول نصه : شبَّ عمرو عن الطوق . ويروى كَبُرَ عمرو عن الطوق ، كما يروى: شبَّ عن الطوق . قاله جَذيمة الأبرش ، الذي يقال له الوضّاح أيضاً كناية عن البرص . كان ملكاً على الحيرة ، وكان يشرب كثيراً . ومرّة زوّج أخته رقاشِ من نديمه عَديّ بن نصر في حال سكره ، ولما صحا أنكر ذلك ، ففرّ عَديّ ولم يوقف له على أثر . ثم ولدت أخته رقاشِ ولداً سمّاه جذيمة عمرواً (هو عمرو بن عدي الذي خلفه في الملك ، وأخذ بثأره من الزباء) وتبناه ، وطوّقه طوقاً من ذهب . ثم إن عمرواً خرج يوماً ففُقِد زماناً طويلاً . ثم عُثر عليه بعد أن كَبُر ، فأحضر إلى

جذيمة فعرفه وضمّه وقبّله . ثم بعثه إلى أمه فأدخلته الحمّام وألبسته ثيابه وطوّقته طوق الذهب . فلما رآه جذيمة قال : شبّ عمرو عن الطوق ، فأرسلها مثلاً . ويُضرب في حال من تجاوز مرتبة الطفولة ، واكتمل نموه .

٥ / ١ / ٢ - المثل الثاني نصه : **هذا جَنايَ وخيارُه فيه .** قاله عمرو بن عدي عندما أمر جذيمة الأبرش الناس أن يجتنوا له الكمأة . فذهبوا – وكان عمرو فيهم – واجتنوا ، غير أنهم آثروا أنفسهم بخير ما جنَوه ، وقدّموا الباقي لجذيمة . أما عمرو فلم يأخذ لنفسه شيئاً ، وطرح جَناه كله أمام خاله جذيمة قائلاً : هذا جَناي وخيارُه فيه ، فأرسلها مثلاً . ويُضرب في الإيثار .

٥ / ١ / ٣ – المثل الثالث نصه : **خَطْبٌ يسير في خطبٍ كبير .** قاله قصير بن سعد اللخمي مستشار جذيمة ، وذلك عندما أرسلت رسلها إلى جذيمة بالهدايا والألطاف ، تستدرجه للقدوم اليها ، وتمنيه بالزواج منها ، وهي تضمر الانتقام منه لأبيها ، الذي كان جذيمة قد قتله . وكان قصير يحاول أن يثني جذيمة عن عزمه على السفر إلى الزباء ، فلا يفلح . ورأى جذيمة في الهدايا برهاناً على رأيه ، يُدلّ به على قصير ،

فالتفت إلى هذا وقال : كيف ترى ياقصير ؟ فقال قصير : خطب يسير في خطب كبير ، فذهبت مثلاً يضرب في توقع شرّ أدهى وأعظم .

٥ / ١ / ٤ — المثل الرابع نصه : **لايُطاع لقصير أمر** . قاله قصير أيضاً عندما أشار على جذيمة أن لايقصد الزباء فخالفه . يضرب مثلاً لمن يُستشار ويُعصي ، ويضرب أيضاً لمن يقدّم نصحاً فيتّهَم .

٥ / ١ / ٥ — المثل الخامس نصه : **بِبَقّةَ صُرم الأمر** . قاله قصير أيضاً ، وذلك عندما أوجس جذيمة شراً من جنود الزباء المدججين بالسلاح ، وأدرك أنه واقع في يد الزباء ، فالتفت إلى قصير يلتمس منه مخرجاً ، فقال هذا : بِبَقّةَ صُرِم الأمر ؛ أي أن الأمر أصبح مفروغاً منه لما أشار عليه ببقّة (بقّة اسم موضع بالشام) أن لايقصد الزباء ؛ فلم يقبل جذيمة . يضرب مثلاً لفوات الأوان في دفع الأذى ، أو للمكروه ليس لدفعه حيلة .

٥ / ١ / ٦ — المثل السادس نصه : **أَشَوارَ عروسٍ ترى ؟** وشَوار العروس هو زينتها .قالته الزباء لجذيمة تتهكم به لما أُحضر لديها وأُجلس على النطع . يضرب مثلاً للتهكم بمن انطلت عليه الخدعة .

٥ / ١ / ٧ – المثل السابع نصه: **لايُحزِنْكِ دمٌ هَرَاقَهُ أهله .** وهَرَاقَه معناها أراقه . قاله جذيمة للزباء لما قالت « لاتضيّعوا دم الملك » حين قَطَر من دمه خارج الطست . يضرب مثلاً لمن جنى على نفسه ، أو لتخلية الآخرين من المسؤولية .

٥ / ١ / ٨ – المثل الثامن نصه: **ياضُلَّ ماتجري به العصا.** والعصا اسم فرس جذيمة ؛ وياضُلَّ معناها بالضلال ، أو بالهلاك . قاله عمرو بن عدي ، وذلك أن قصيراً امتطى « العصا » ، عندما وقع جذيمة في يد الزباء ، وفرّ عائداً إلى الحيرة ؛ فلما رأى عمرو بن عدي فرس خاله ، ورأى قصيراً عليها ، قال قولته ، فذهبت مثلاً . يضرب عند إدراك المصيبة للتفجع .

٥ / ١ / ٩ – المثل التاسع نصه : **أمنع من عُقاب الجو .** قاله عمرو بن عدي أيضاً لقصير بن سعد حين وعده قتل الزباء انتقاماً ، فقال له : كيف تقدر عليها وهي أمنع من عُقاب الجو ؟ ! يضرب مثلاً للأمر العسير الذي لاتستطيع بلوغه أو لمن لاتستطيع النيل منه .

٥ / ١ / ١٠ – المثل العاشر نصه : **إفعل كذا وخلاكَ ذَمّ ..** ومعناه افعل هذا ولا لوم عليك . قاله قصير لعمرو ابن عدي لما طلب منه أن يجدع أنفه ، ويضرب ظهره

بالسياط ، ليحتال على الزباء ، ويأخذ بثأر جذيمة . فأبى عمرو وقال : « ما أنا بفاعل ، وما أنت لذلك مستحق عندي » . فقال قصير هذا المثل . وهو يضرب لحث امرىء على عمل وتخليته من المسؤولية اللاحقة .

٥ / ١ / ١١ — المثل الحادي عشر نصه : **لأمرٍ ماجَدَعَ قصيرٌ أنفَه.** لما أبى عمرو بن عدي أن يجدع أنف قصير ، جدعه بنفسه ، وذهب إلى الزباء محتالاً مدعياً أمامها بأن عمرو بن عدي ملك الحيرة الجديد قد طرده بعد أن سامه سوء العذاب . فلما رأته مجدوعاً استشارت حاشيتها في أمره ، فقال لها واحد من الحاشية : لأمر ما جدع قصير أنفه . فذهبت مثلاً يضرب للأمر الذي لايمكن إلا أن يخفي وراءه غرضاً ، أو سبباً وجيهاً .

٥ / ١ / ١٢ — المثل الثاني عشر نصه : **عسى الغُوَيرُ أَبؤُسا .** الغوير تصغير غار ، وهو اسم موضع بين العراق والشام ، والأبؤس جمع بؤس وهو الشدة . قالته الزباء ، ذلك أنها ، بعد أن نال قصير ثقتها ، وجهته بعير إلى العراق ليحمل لها من بزّه . ولما كان قصير يطلبها بثأر جذيمة ، فقد حمّل الجمال صناديق فيها رجال وسلاح بدل البزّ . ثم تنكّب الطريق المألوفة ، وسلك طريق « الغوير » . فلما بلغ ذلك

الزباء أحست الشر ، وقالت المثل . ومعناه لعل الشر يأتي من جهة الغوير ؛ ويضرب للتوجس .

٥ / ١ / ١٣ — المثل الثالث عشر نصه : **ماللجمال مشيُها وئيدا .** لما رأت الزباء جمال قصير في أثناء عودتها تمشي بطيئة مثقلة بما تحمل ، رابها الأمر وقالت : ماللجمال مشيُها وئيدا / أجندلاً يحملن أم حديدا . فذهبت مثلاً يضرب للريبة والتوجس .

٥ / ١ / ١٤ — المثل الرابع عشر نصه : **جاء بماصأى وصمت.** صأى معناها صات، وما صأى تعني الشاء والإبل ، وما صمت تعني الذهب والفضة . والمثل من كلام لقصير أرسله إلى الزباء في طريق عودته . معناه الظاهر « جاء بالكثير الكثير » ، ومعناه الخفي « جاء بالرجال (ماصأى) وبالسلاح (ما صمت) » .

٥ / ١ / ١٥ — المثل الخامس عشر نصه : **بيدي لابيدكَ ياعمرو .** ويقال أيضاً «بيدي لابيد عمرو » . قالته الزباء لما وقعت في يد عمرو بن عدي وأيقنت أنه سيقتلها بثأر خاله جذيمة ، فشربت السمّ ، وقالت قولها هذا . يضرب مثلاً لمن يأبى أن يدع الفضل في عمل لعدوه ، حتى في الموت .

٥ / ١ / ١٦ — ثم إن شخصيتين من شخصيات قصة الزباء ضرب بهما المثل أيضاً : الأولى هي الزباء

نفسها ، ضرب بها المثل في العزّ والاعتداد بالنفس ، فقيل: **أعزّ من الزباء** ؛ والشخصية الثانية شخصية قصير ، ضربت العرب المثل بها في طلب الثأر والانتقام، فقيل: **أثأر من قصير**، لأنه أدرك ثأره وحده.

٥ / ٢ — هذه الأمثال من قصة الزباء وحدها ، وأساطير العرب وقصص أيامهم المشهورة ملأى بالأمثال، حتى لكأن العرب أودعت أمثالها وقائعَ أيامها . ولو استعرضنا قصص العرب لنستخلص كل ما فيها من أمثال ، لطال بنا المقام أكثر مما يهدف هذا البحث إليه بكثير ، ولاسيما أن معظم هذه الأمثال قد بَعُد العهد بها ، وأصبحت تحتاج إلى شرح وتفسير في نظر المحدثين ، وغابت عن الاستعمال في لغتهم ، حتى إنني لم أجد بين الأمثال السبعة عشر ، التي أوردتها آنفاً ، أكثر من خمسة أمثال مايزال استخدامها شائعاً بدرجات متفاوتة . لهذا كله سنسالك طريقاً معاكساً ، فنقتصر على استعراض بعض الأمثال العربية القديمة التي ماتزال حيّة في لغة المحدثين حتى اليوم ، ثم أسرد قصة كل كل منها ، لننتقل بعد ذلك إلى استقراء سائر السمات السيكولوجية للمثل العربي ، ثم إلى إجراء مقابلة — قدر الإمكان — مع بعض الأمثال في اللغات الأجنبية .

فإلى المقالة القادمة .

دار الكتب الظاهرية *

في ذكرى افتتاحها المئوية

١٢٩٨هـ - ١٣٩٨هـ

«كلمة تحية»

د. شاكر الفحام

منازل قوم حدثتنا حديثهم
ولم أر أحلى من حديث المنازل

دمشق جنة الأرض جمالاً ، وحديثة التاريخ عراقة . خلدت على الأيام ملحمة بطولة ، ومعجزة حضارة ، ومنارة هدى وعدل وسلام . أنّى طُفتَ خلالها طالعك أثرٌ عمرانيٌّ شامخ ، يبهر بحسنه وتنميقه ، ويهزُّ بعظمته ، ووحي معانيه ، يغني التراث الانساني ، ويقص ، مع نظائر له من التحف الروائع ، حكاية الجهد الصبور ، والموهبة العبقرية ، تلاقيا في مدينة المدائن،وأم البلاد ، يتطلعان ابداً إلى التفوق والسمو ، فبلغا الغاية في البذل والعطاء السخيّ : إحكامَ عمل ، ودقةَ صناعة ، وتجويد فن . يتبدى لك ذلك كله في هذه الأوابد الباقيات من آيات الابداع الكبرى . وأنّى اتجهتَ في جنباتها روت لك ربوعها وأحناؤها أخبار معارك ، ونقلت اليك أحجارها ودروبها أنباء وقائع ، تجلى فيها

(*) كان مقدراً لهذه المقالة أن تخرج في عدد المعرفة الماضي (تشرين الثاني –ذو الحجة ١٣٩٨ هـ) ؛ ولكن دواعي فنية أرجأت نشرها إلى هذا العدد (كانون الأول –المحرم ١٣٩٩ هـ) (المعرفة)

حبُّ العرب أهليها لمدينتهم، وتضحياتُهم الجسيمةُ في سبيل خلاصها ونجاتها، قد توشحوا سيوفهم لايفارقونها، حتى قيل فيهم: «أهل الجهاد»، «أبناء الملاحم»، «اكرم العرب فرسا، وأجودهم سلاحاً» يموتون لتحيا مدينتهم، ويقضون لتبقى. هم هم الذين قيل فيهم: «لاتزال عصابة من أمتي يقاتلون على أبواب دمشق وما حولها، وعلى أبواب بيت المقدس وما حولها، لايضرهم من خذلهم، ظاهرين على الحق، إلى أن تقوم الساعة». ثم يبهرك هذه الكثرة الكاثرة من موروث مدارسها ودور كتبها، تذكر لك من تبتل من أبنائها في محاريب العلم، يبذلون له من ذات انفسهم، لايدخرون وسعا. «عهدت المسجد الجامع بدمشق وإن عند كل عمود شيخاً، وعليه الناس يكتبون العلم»، حتى كأن المدينة انما هي جماع مدارس وجوامع(١).

عمر الله دمشق، جلّق الخضراء، عروس الدنيا، أمَّ الشام، ذات العماد، التي لم يخلق مثلها في البلاد، وحمى أرضها، وحاطها بيده الحانية الرحيمة. ما أحلى صفتها: ربوة ذات قرار ومعين، طائر أبيض في مرج أخضر يترشف، عروس لها من غوطتها وشاح، «فلست ترى بغير دمشق دنيا»:

إذا أردت مــــلأت العــــين من بلد
مستحسن، وزمـــــان يشبه البلدا(٢)

(١) تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر ١: ٢٢٠، ٢٢٥، ٢٢٩، ٢٤١–٢٤٢، ٢٥٨ – ٢٦٠، ٢٧١، ٣١٥، تاريخ داريا للخولاني: ١٠٤

(٢) مختصر كتاب البلدان لابن الفقيه: ١٠٤ – ١٠٦، ١٠٩، أحسن التقاسيم للمقدسي: ١٥١، ١٥٦ – ١٦٠، تاريخ مدينة دمشق ١: ١٩٢ – ١٩٨، ٢٠٨، ٢ / ١: ٩٦، ١٧١ – ١٧٢، ١٩٠، معجم البلدان – (دمشق الشام)، نخبة الدهر لشيخ الربوة: ١٩٣.

قف ، تمهل . هنا يقوم باب البريد ، باب جامع دمشق المشرع إلى الغرب ، في بقعة كانت من أنزه المواضع ، وقد اكثرت الشعراء من ذكره ، ووصفه ، والتشوق إليه . ثبت للأحداث وخطوب الدهر ماثبت ، لم يطأطئْ من اشرافه فعل السيد الكريم(١) . فخفف الوطء ، وترفّق في مشيتك ، واخشع لتاريخ الجدود الأكرمين ، وقُدْ خطاك الوئيدة شمالاً في زقاق باب البريد ، تكتحل عيناك بمرأى مآثرهم ومساعيهم :

تزيـــد على الأيـــام نوراً وبهجـة

وتذْوَى الليالي ، وهي غضٌ حبيرُها(٢)

هاأنت ذا أمام بناءين فخمين ، قد سمقا ، متقابلين ، تزلُّ عنهما العصور والأيام وهما في شباب العمر ، إلفان ، قائمان ، يتناجيان ويتعاهدان « ولا يملاّن طول الدهر ما اجتمعا » : إنهما الظاهرية الجوانية عن يمينك ، والعادلية الكبرى عن شمالك .

هاقد بلغت الظاهرية ، ودلفت إلى رحابها ، فضع عصاك ، ومتّع ناظريك ، وروّ أشواقك ، واخشع خشوع العابدين ، يُظلِّلْكَ الجلال ، وتملؤك الهيبة ، أمام هذه الآية من آيات العمارة العربية :

صنعةٌ تدهش العقـــول ، وفـنٌ

كان إتقانه على القوم فـــرضا(٣)

---

(١) معجم البلدان – (باب البريد) ، مسالك الأبصار ١ : ١٩٤ ، وبقي باب البريد القديم القائم وراء المسرورية ، إلى زمن العادل أبي بكر ، ففكه لما عمر القلعة ، ونقل حجارته وعمده اليها (مسالك الأبصار ١ : ١٨٩) .

(٢) البيت لابن عنين (د : ١٦) .

(٣) البيت لأحمد شوقي (الشوقيات ٢ : ٥٧) .

هل تحبُّ أن تحدَّ موقعها ، وتتبيّن أينَ هي ؟ ! انها « داخل بابي الفرج والفراديس ، بينهما ، في جوار جامع بني أمية الكبير ، شمالي باب البريد ، وقبليّ الإقباليتين والجاروخية ، وشرقيّ العادلية الكبرى ، باباهما متواجهان ، بينهما الطريق »(١) . هل أصخت السمع لتنصت

---

(١) الدارس النعيمي ١ : ٣٤٨ – ٣٤٩ .

وباب الفرج : من أبواب دمشق ، في الجهة الشمالية في سور المدينة ، وهو باب مزدوج داخلي وخارجي (دمشق القديمة ، صلاح المنجد : ٥٥ ،إليسيف ، وصف دمشق : ٢٩٩ الخريطة ه / ٢) .

باب الفراديس : يسمى اليوم باب العمارة ، وهو أيضاً في الجهة الشمالية من سور المدينة ، منسوب إلى محلة الفراديس خارج السور من جهة الشمال ، وهو مزدوج أيضاً (دمشق القديمة ، المنجد : ٥٨ ، وصف دمشق ، إليسيف : ٢٩٩ الخريطة و/ ٢).

باب البريد : هو الباب الغربي لمعبد جوبيتر يقابله باب جيرون من جهة الشرق للجامع الأموي ، وكان موضعه في أول سوق الحميدية من جهة الشرق محلة باب البريد . وفي مسالك الأبصار ١ / ١٨٩ أنه بقي موجوداً إلى زمن الملك العادل أبي بكر ففكه لما عمر القلعة ونقل حجارته وعمده اليها .

والإقباليتان : مدرستان ، إحداهما : المدرسة الإقبالية الشافعية ، وموقعها بين بابي الفرج والفراديس شمالي الجامع الأموي .

والثانية : الإقبالية للحنفية ومكانها غربي الإقبالية الشافعية . وباني المدرستين هو جمال الدين إقبال خادم نور الدين الشهيد أو صلاح الدين الأيوبي ، وقد توفي سنة ٦٠٣ ه.

(الدارس للنعيمي : ١ / ١٥٨ و ٤٧٤ ، خطط الشام لكرد علي ١ / ٧٦ . مخطط المنجد رقم ١١ ، سوفير ٣ / ٣٨٩ و ٤ / ٢٤٣).

العادلية الكبرى : مدرسة للشافعية شمالي الجامع الأموي بغرب ، وقبيل الجاروخية بغرب ، وتجاه باب الظاهرية يفصل بينهما الطريق ، أنشأها نور الدين ، وأتم بعضها الملك العادل ، ثم أكملها ابنه المعظم ، وهي اليوم مقر مجمع اللغة العربية بدمشق . (الدارس للنعيمي : ١ / ٣٥٩ ، الخطط لكرد علي: ٦ / ٨٣ ، مخطط المنجد : رقم ٣٥ ،سوفاجيه: آثار دمشق التاريخية رقم ٣٢) .

إلى ما يحدثك به الزمانُ من أنباء الظاهرية ، وكيف تقلبت بها الأحوال ؟ !

قال الزمان : كانت الظاهرية في ماضيات ايامها ، في عهد الفاطميين ، داراً بهيجة قَوْراء ، من أعظم دور دمشق ، وأكثرها شهرة ، تدعى بدار العقيقي ، نسبة إلى أحمد بن الحسين العلوي الدمشقي الذي عرف بالعقيقي (ت ٣٧٨ هـ) ، وكان من وجوه الأشراف بدمشق ، جواداً ، ممدَّحا .

وممن نزل هذه الدار أبو طاهر حيدرة بن ابراهيم بن ابي الجن الشريف العلوي (ت ٤٦٢ هـ) . وإلى هذه الدار التجأ الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣ هـ) صاحب تاريخ بغداد ، مستجيراً بالقاضي أبي الحسين جلال الدين أحمد بن علي الشريف العلوي (ت ٤٦٨ هـ) ، خوفاً من عسف امير دمشق ، فأجاره ، وأنجاه من أذاه .

وجاء بنو أيوب الغرالميامين ، « كأن دنانيراً على قسماتهم » ، واشترى الدار كبيرهم وسيد أسرتهم الأمير نجم الدين أيوب (ت ٥٦٨ هـ) ، والد صلاح الدين ، ليورثها أولاده من بعده . ودارت الأيام وأقبل صلاح الدين من القاهرة ، يهفو به الأمل للقاء دمشق ، ودخلها سنة ٥٧٠ هـ ، تحفُّه العناية ، وتحرسه محبة الناس ، « واجتمع الناس اليه ، وفرحوا به . . . . وأظهر (صلاح الدين) السرور بالدمشقيين » . ونزل صلاح الدين بدار العقيقي ، دار أبيه أيوب . . . وأحب صلاح الدين الدار وبقعتها ، فلما وافته منيته بدمشق (٥٨٩ هـ) دفن بقلعة دمشق ، حتى بنيت له قبة شمالي الكلاسة ، التي هي شمالي جامع دمشق ، فنقل من مدفنه بالقلعة إلى هذه القبة سنة ٥٩٢ هـ ، وهي لا تبعد عن دار العقيقي الا قليلا (نحو ثلاثين مترا) .

وقدم الملك العادل أبو بكر محمد بن أيوب دمشق سنة ٥٩١ هـ ، حين نشب النزاع بين الأفضل والعزيز ابني أخيه صلاح الدين ، فنزل دار العقيقي أيضاً . وبلغ من حب الملك العادل لهذه الدار أن بنى قبالتها من جهة الغرب مدرسة عظيمة ، وقبة لدفنه ، لايفصلهما عنها غير الطريق (نحو خمسة أمتار) . وتوفي العادل سنة ٦١٥ هـ ، ولم تتم قبته ، فأتمها ولده الملك المعظم عيسى ، وكان الملك العادل قد دفن بالقلعة ، فنقل تابوته من القلعة إلى تربته سنة ٦١٩ هـ . وسميت المدرسة والتربة بالعادلية الكبرى . « وقبره على الطريق ، يراه المجتاز من الشباك المركب هناك » . والعادلية الكبرى هي اليوم مقر مجمع اللغة العربية .

وسكنت ربيعة خاتون بنت أيوب أخت السلطان صلاح الدين والملك العادل بدار العقيقي ، دار أبيها أيوب ، حتى توفيت سنة ٦٤٣ هـ . ثم انتقلت الدار ، بعد انقراض الدولة الأيوبية إلى ملك فارس الدين اقطاي(١) .

* * *

ومضت الأيام عجالاً ، وتسنم الملك الظاهر أبو الفتوح بيبرس البندقداري أريكة الملك (٦٥٨ – ٦٧٦ هـ) ، وكان ملكاً ميمون النقيبة ، مقداماً ، مجاهداً ، يسير النصر في ركابه . وأظلت دمشق أيام مجد زاهيات ، وكللت هامتها بالفخار . ويهمس الملك العظيم قاهر التتار ، وهازم الفرنجة ، وهو يعالج سكرات الموت ، يوصي من

(١) النجوم الزاهرة ٤ : ١٥٣ ، ٥ : ٨٠ ، ٨٥ ، ٨٧ ، ١٠٢ ، ٦ : ٢٤ – ٢٥ ، ٦٧ ، ١٢٥ ، ١٧١ ، ٣٥٣ ، الدارس للنعيمي ١ : ٣٤٩ ، ٣٥٩ – ٣٦١ ، المدرسة الظاهرية لمحمد أحمد دهمان : ٣ – ٤

حوله أن يدفن على الطريق السالكة قريباً من داريا(١) ، وأن يُبنى عليه هناك . ولكن ابنه الملك السعيد آثر أن يدفن أباه داخل سور دمشق ، وابتاع دار العقيقي المجاورة لحمام العقيقي لتكون مدفن أبيه . لقد اختار الملك السعيد أن يدفن أباه « في بقعة تحيط بها قباب أعاظم الملوك الأيوبيين كالملك العادل ، والسلطان صلاح الدين ، والملك الأشرف »(٢).

هدمت دار العقيقي ، وبني موضع بابها قبة الدفن ، وفتح لها شبابيك على الطريق ، وجعل بقية الدار مدرستين : احداهما شرقي الدار هي للشافعية ، والأخرى قبلي الدار إلى جانب القبة وهي للحنفية ، ودار حديث قبلي الإيوان المختص للشافعية (٣) . ولما انتهى بناء القبة نقل تابوت الملك الظاهر من قلعة دمشق إلى التربة المذكورة ، ثم استمر العمل في بناء الظاهرية حتى تم تمامها آية باهرة من آيات فن العمارة العربية . ولاتتمالك وأنت تتأمل هذه الآية البديعة أن تذكر اليد الصناع التي تنوّقت وجوّدت حتى أضفت على البناء كل هذه الروعة ، وتوّجته بكل هذا الجلال ، وتتحرك شفتاك بهمسة الرحمة والرضوان تتنزلهما على المهندس العربي ابراهيم بن غانم الذي ملك ناصية الفن ، وخلّد هذه الآبدة ، أودعها عصارة فكره ، ونبضات قلبه ، وابدع فيها ما قدر له من ضروب الابداع ، لتتألق لؤلؤة إلى جانب أخوات لها ، زيّن بها المهندس الصَّنَعُ ابراهيم بن غانم مدينة دمشق . هل ذكرتَ ،

(١) داريا : قرية كبيرة مشهورة من قرى دمشق بالغوطة (معجم البلدان) . وقد صدر عن مجمع اللغة العربية بدمشق كتاب : « تاريخ داريا » للقاضي عبد الجبار الخولاني (ط ، ١٩٥٠ ، بتحقيق الأستاذ سعيد الأفغاني) .

(٢) النجوم الزاهرة ٧ : ١٧٦ ، المدرسة الظاهرية لمحمد أحمد دهمان : ٥

(٣) النجوم الزاهرة ٧ : ٢٦٣ ، المدرسة الظاهرية لمحمد أحمد دهمان : ٦

بالأخي ، تحفته الفنية : القصر الأبلق الذي شيده للملك الظاهر سنة ٦٦٨ هـ، فكان من عجائب الدنيا، يشرف على الميدان الأخضر ، شرقيه؟!(١)

ليس لي أن أمضي في وصف عمارة المدرسة الظاهرية وطرازها ، وتنسيق مبانيها ، والخطوط المنقوشة عليها ، وليس من همي ، بعد ذلك ، أن أصحبك في رحلة خلال القرون أحدثك بأخبار علمائها الشافعية والحنفية ، ومحدثيها الذين تتالوا يحملون عبء العلم ، وأمانة تعليمه للأجيال الناشئة ، تلك الأمانة الغالية التي نهض بها اولئك العلماء الأعلام فأحسنوا النهوض بها ، وفاء لحق العلم والوطن . ولك أن ترجع إلى ماكتبه المختصون وأمثالهم ممن أرخوا للظاهرية أو تحدثوا عنها ، في مثل كتاب : المدرسة الظاهرية للأستاذ محمد أحمد دهمان ، والمدرسة الظاهرية للسيدة أسماء الحمصي ، وآثار دمشق التاريخية للأستاذ سوفاجيه (ص : ٦٧ — ٦٨) ؛ والعادلية والظاهرية ، للأستاذ محمد كرد علي (مجلة المجمع العلمي العربي ، مج ١ : ٣٦ — ٤٠) ، وخطط الشام (ط ٢ ، ٦ : ٨١ ، ٨٣) ، وإلى الكتب التي وضعها سابقوهم من مثل : الدارس للنعيمي (رقم ٦٢ ، ١١٤) ، ومنادمة الاطلال لعبد القادر بدران (ص : ١١٩ — ١٢٣ ، ١٨١ — ١٨٢) ، لتلمّ الالمامة الكافية بما تريد .

* * *

وناب الظاهرية ماناب المجتمع العربي حين أصابه ريب الدهر فاستكان ، وزاح عن موقعه ، ليعيش على هامش الأحداث ، وخفتت الشعلة المضيئة في الظاهرية ، لم يبق الا نور ذبالة خافت ، يشهد بالماضي

(١) مجلة المجمع العلمي ٢ : ١٤٧ — ١٤٩ ، الحوليات الأثرية العربية السورية ٢٢ : ٤٥ — ٤٨ ، خطط الشام(ط٢) ٥ : ٢٦٩ — ٢٧٠

الجميل ، وحلّ الصدى المقلّد محل الصوت المبدع ،وتوارت محاضرات العلماءوتآليفهم ،ليتبدلوا منها كلاماًمكروراً،لاحياة فيه ، ولا جدوى ، تردده الأفواه ،ولكنه لايخصب النفوس ،ولايغذي الأرواح ، ولا يقدح زناد الفكر . ثم آلت الظاهرية العريقة إلى كُتّاب ، أو مدرسة ابتدائية(١) .

اولئك قومي أناخت بهم نوائب من زمنٍ مُتْعِسِ(٢)

وبدأت تباشير الفجر تبدّد تلك الظلمة الداجية التي أناخت بثقلها على الأمة العربية ، وتنادت أصوات رفيقة تهيب بالنائمين أن ينهضوا فقد طال الرّقاد ، وعرفت دمشق في الشيخ طاهر الجزائري رائدَ النهضة العلمية في بلاد الشام ، والمصلح المرشد الذي وقف نفسه وهمته ليأخذ بأيدي بني قومه ، ينتشلهم من الجهل ، ويهيء ما يتيح لهم أن يستضيئوا بنور العلم . وعُيّن مدحت باشا والياً للشام سنة (١٢٩٥ — ١٢٩٦) بالتقويم الرومي(٣) . فوفق الشيخ طاهر لاقناعه بجمع المخطوطات

---

(١) منادمة الأطلال : ١١٩ ، منتخبات التواريخ لدمشق ، لمحمد أديب الحصني ٣ : ٩٤٧ ، المدرسة الظاهرية لأسماء الحمصي : ٣٢ ، ٣٣ .

(٢) البيت للعبلي (الأغاني ٤ : ٣٣٩)

(٣) الادارة العثمانية في ولاية سورية لعبد العزيز محمد عوض : ٣٤٣ ، وهي تقابل (١٨٧٩ — ١٨٨٠ م)، والتقويم الرومي: تقويم اتبعته الدولة العثمانية ، فقد اتخذت لمعاملاتها المالية سنة ١٢٥٦ ﻫ مبدأ للتقويم المالي الجديد . والسنة المالية (الرومية) : شهورها شمسية توافق السنة اليوليانية ، وأخذت أسماؤها من الاصطلاح السرياني مخلوطاً بالروماني ، تبدأ في أول مارس (آذار) .

وانظر حول هذا الموضوع كتاب : تقويمنا الشمسي لمحب الدين الخطيب : ١٦ — ١٩، ودائرة المعارف الاسلامية (الترجمة العربية) ١٠ : ٣٨٢ (كلمة : زمان) ، وكتاب الشيخ طاهر الجزائري للدكتور عدنان الخطيب : ١٠٦ ، ﻫ ١ ، وقد استمد الدكتور الخطيب مضمون حاشيته من كتاب : تقويم المنهاج القويم لحسن وفقي الحيمي الدمشقي . وانظر : المجلة التاريخية المغربية (عدد ١٢ — تموز ١٩٧٨ ، تونس) : ١٤٣ — ١٧٢ ، وكتاب : الادارة العثمانية في ولاية سورية : ٣٤٣ ﻫ ٢

النفيسة المبعثرة في مكتبات المدارس تعبث بها يد النهب والاختلاس ، لتصان في مكتبة واحدة . وصدر الأمر بذلك في ١٥ شباط سنة ١٢٩٥ (رومية) . ولما عزل مدحت باشا عن ولاية سورية أكمل خلفه حمدي باشا (١٢٩٦ — ١٣٠١ رومية) (١) عمله ، فجمعت الكتب من عشر مكتبات هي : مكتبة العمرية ، ومكتبة عبد الله باشا ، ومكتبة سليمان باشا ، ومكتبة الملا عثمان الكردي ، ومكتبة الخياطين ، ومكتبة المرادية ، ومكتبة الشميصاتية ، ومكتبة الياغوشية ، ومكتبة الأوقاف ، ومكتبة بيت الخطابة . واضيف اليها كتب أخرى وقفت حديثاً . وتأسست بذلك المكتبة العمومية ، وجعل مقرها قبة الظاهرية . ووضعت التعليمات الخاصة بها في احدى عشرة مادة ، وعيّن لها محافظون تسلموا المكتبة طبقاً لدفتر مخصوص سُجل فيه كل الكتب التي جمعت ، « وقد تحرر باسماء الكتب المذكورة أربعة دفاتر طبقاً لهذا الدفتر ، بلا تغيير ، ولاتبديل ، ولازيادة ، ولانقصان. احدهـــا : دفتر موضوع في المكتبة المذكورة ، وثانيها : موضوع في المحكمة الشرعية ، وثالثها : موضوع في الأوقاف ، ورابعها : موضوع في الجمعية الخيرية ، لتكون محفوظة ومعلومة لدى الجميع ، لئلا يحصل لها أدنى خلل ، ولكي تكون بكمال الانتظام » . وقد تمّ ذلك كله وأُنجز على الوجه الأكمل في غرة شعبان سنة ١٢٩٨ هـ (١٦ حزيران سنة ١٢٩٧ رومية) ، لتفتح المكتبة أبوابها للعلماء وطالبي العلم يتزودون من كنوزها بخير زاد . ثم طبع فهرس

(١) الادارة العثمانية في ولاية سورية : ٣٤٣ ، وهي تقابل (١٨٨٠–١٨٨٥م). وانظر ترجمة أحمد حمدي باشا والي سورية في كتاب : حلية البشر للشيخ عبد الرزاق البيطار ١ : ١٣٤ — ١٤٠ .

بأسماء الكتب بمطبعة الجمعية الخيرية بدمشق الشام المحمية سنة ١٢٩٩ هـ (سجل المكتبة العمومية) (١) .

وقد خلد تاريخ افتتاح دار الكتب الظاهرية بنقش على رخام أُثبت فوق باب القبة الظاهرية ، ضم ثمانية أبيات من الشعر بالعربية ، ومثلها بالتركية ، تضمنت الاشادة بالسلطان عبد الحميد الثاني ، وبوالي سورية حمدي باشا ، واشارت في ختامها إلى تاريخ الافتتاح على النمط المألوف في حساب الجُمّل(٢) .

وتابع الشيخ طاهر الجزائري عنايته بدار الكتب الظاهرية (المكتبة العمومية آنذاك) ، وأفاد كثيراً في هذا المضمار من معونة صديقه وتلميذه رؤوف باشا والي سورية (١٣٠٨ — ١٣١٠ رومية) (١٨٩٢ —

(١) تنوير البصائر لسعيد الباني : ٢٤ — ٢٥ ، منادمة الأطلال : ١١٩ — ١٢١ ، سجل المكتبة العمومية ٢ — ٥ ، ١٠٢ ، المدرسة الظاهرية لأسماء الحمصي : ٣٥ — ٤٩ ، كتاب الشيخ طاهر الجزائري للدكتور عدنان الخطيب : ١٠٥ — ١١٠ ، خطط الشام (ط٢) ٦ : ١٩٩ — ٢٠٣ ، تاريخ المجمع العلمي العربي للاستاذ أحمد الفتيح : ١٢٥ — ١٣٤ .

(٢) بيت التأريخ بالعربية :

لما تكامل بهجة ولطافــة أرختــه : « روض المطالع قد بدا »

روض = ١٠٠٦ (في حساب الجمل) ، وهذا تفصيلها : ر = ٢٠٠ ، و = ٦ ، ض = ٨٠٠

المطالع = ١٨١ (في حساب الجمل) ، وهذا تفصيلها : أ = ١ ، ل = ٣٠ ، م = ٤٠ ، ط = ٩ ، ع = ٧٠ .

قد = ١٠٤ (في حساب الجمل) ، وهذا تفصيلها : ق = ١٠٠ ، د = ٤

بدا = ٧ (في حساب الجمل) ، وهذا تفصيلها : ب = ٢ ، د = ٤ ، أ = ١

١٠٠٦ + ١٨١ + ١٠٤ + ٧ = ١٢٩٨ هـ .

١٨٩٤ م) (١) ، ومضت دار الكتب تشق طريقها . فلما قامت الحكومة العربية بدمشق (١٩١٨ — ١٩٢٠ م) شجعت الظاهرية تشجيعاً كبيراً ، ودعيت الظاهرية آنذاك باسم دار الكتب العربية . وأسند إلى المجمع العلمي العربي أمر الاشراف عليها ، ثم غلب عليها من بعد اسم دار الكتب الظاهرية ، تخليداً لتاريخها الطويل ، وتذكيراً بما قدمه علماؤها في ماضيات الأيام . وعرفها جيلنا منهلاً عذباً سائغاً ، وتخرج بها علماء وعلماء ، تخرج بهم مَنْ خلفهم ، وحنا عليها مجمع اللغة العربية أجمل الحنو ، وألطفه ، وزودها ، ورعاها ، منذ عام ١٩١٩ إلى يوم الناس هذا ، يقدم لها ما يسعفها بطلبتها ، ويساعدها على مسايرة التطور ، وتلبية حاجات روادها من الجيل العربي الجديد الذي يتهيأ للنهوض بأعباء المستقبل في العلم والعمل ، والسير قدماً في بناء الدولة العربية الحرة الموحدة الاشتراكية .(٢)

لعل من حسن الطالع وقد أكملت الظاهرية سنيها المائة ، أن نشهد في هذا العام ارساء حجر الاساس لأختها « مكتبة الأسد الوطنية » (٣) ،

(١) الادارة العثمانية في ولاية سورية : ٣٤٤ ،

(٢) جريدة العاصمة — العدد ١١ (٢٥ آذار ، ١٩١٩ م) ص : ٨ ، العدد ١٢ (٢٧ آذار ، ١٩١٩) ص : ٨ ، الحكومة العربية في دمشق لخيرية قاسمية : ٢٤٣ ، المدرسة الظاهرية لأسماء الحمصي : ٤٩ — ٧١ ، مجلة المجمع العلمي العربي ، مج ١ : ٦ — ٧ ، ٨ — ١٢ ، تاريخ المجمع العلمي العربي : ١٣٤ — ١٥٣ .

(٣) تم ارساء حجر الأساس لمكتبة الأسد الوطنية في مطلع شهر تموز لعام ١٩٧٨ في حفل عظيم حضره السيد الرئيس حافظ الأسد رئيس الجمهورية العربية السورية ، ووضع بيده حجر الأساس تقديراً منه للثقافة ،ودورها الكبير البناء في خلق المواطن العربي العالم المفكر ، والمناضل المقاتل .

تريد أن تشاطرها المهمة السامية ، وتقاسمها العبء المحبب ، يتعاونان معاً ، كل في حدود طاقته ورسالته وما هُيِّىء له ، ليعليا صرح الثقافة ، وليكونا المنارة الهادية تنشر ألق المعرفة ، وليعرّفا الأحفاد بتراث الاجداد العرب الخالدين ، كيما يصنعوا صنيعهم ، ويمشوا على آثارهم ، ويكملوا طريقهم :

نبني كمـــا كانت أوائلنـــا

تبني ونفعـــل مثلما فعلـــوا

فليكلأ الله بعينه الساهرة دار الكتب الظاهرية لتمضي في أداء رسالتها ، وليحُطْ بيده الحانية أختها الحديثة الناشئة حتى تبلغ أشدها ، وليكن لهما في خدمة العربية المبينة القسط الأوفى ، والسهم الأوفر .

❋ ❋ ❋

رصد ومناقشة واقتراح

منعطف جديد في الحركة اللغوية العربية

د شكري فيصل

١ ـ تمهيد : ندوة اتحاد المجامع في عمان

في غمرة الاحداث السياسية الكبيرة التي كانت تواجه الوطن العربي وتستبد باهتماماته كلها ، وتقطع عليه طريق التفكير الهادىء في قضاياه الكثيرة الأخرى ، كان يلتقي ـ في قاعة من قاعات الجامعة الأردنية في عمان ـ جملة مختارة من أعضاء اتحاد المجامع اللغوية ؛ عريقة جذورهم في العمل اللغوي وفي العمل الفكري على السواء ، وجملة أخرى من العاملين في رحاب هذه اللغة المقدسة المتعبّدين في محاريبها على دراسة واقع اللغة العربية خلال ربع القرن الأخير ، تلمّساً لمشكلاتها ، ورصداً لحركتها : تبيّناً لمظاهر الضعف وعملاً على دراسة هذه المظاهر ، ومعرفة بتطورها وإثراء جوانب القوة في هذا التطور .

وكان مجمع اللغة العربية الأردني ـ أحد مجامعنا الأربعة في دمشق والقاهرة وبغداد وعمان وفتاها المتطلع المتوثب ـ قد دعا إلى مدارسة موضوع ضعف اللغة العربية . . ثم آثر أن تكون دعوته في نطاق اتحاد المجامع استجابة للرغبة التي أبداها الاتحاد في أن تكون ندوته الرابعة في عمان تكريماً لقيام مجمع اللغة العربية الأردني وفرحة به .

ومن ذلك كانت ندوة عمان في الايام الخمسة بين ١٠/٣١ و٧٨/١١/٤ وكانت أبحاثها ودراساتها، وكانت مناقشاتها وتوصياتها التي تؤلف في جملتها هذا المنعطف الجديد .

لم يكن وراء الندوة ولا حولها هذا الضجيج ، لم توقد لها النيران ولم ترفع لها الرايات، ولم تسلط عليها الأضواء . . كانت تعمل في مثل صمت الغابة التي تظلّ الجامعة وتحتضنها ، وكانت تناقش في مثل موضوعية الجامعة وعلمها . . وكان تكريمها الأكبر أن افتتحها جلالة الملك وأن وقف يصافح اعضاءها ليقول لهم او كأنه يقول لهم ان الذي يحفظ وحدة العرب اليوم ويصنع وحدتها غداً أنما هو هذه اللغة التي تقفون سدنة لها ، وحرّاساً عليها ، ورعاة لكل ماجلّ أو دقّ من أمرها .

وهل كان عجباً أن تنعقد هذه الندوة وقضايا السياسة العربية ملء السمع والبصر والفؤاد ؟ . لقد كان ذلك تعبيراً عفوياً — أريد : كان تعبيراً طبيعيا لم يُقصد اليه ، وإنما حكمته حركة الشعب العربي ومخاضه ودفعت اليه ممارساته وتطلعاته — عن حقيقة كبرى هي أن قدر شعبنا اللغوي هو قدره القومي وهو قدره الحضاري الانساني . . وأنها ليست جملةً من الأقدار ينفصل بعضها عن بعض ، ويختلف العمل لها في بعض عن بعض ، وانما هي كلّها قدر واحد له هذه الوجوه المتعددة من قدر ينبع من قلب واحد وعقل واحد وضمير واحد ، ليصبّ بعد ذلك ، لا أقول في المصير المشترك فحسب ، وانما في المصير الواحد كذلك .

لقد كانت ندوة عمان اللغوية وجها آخر للعمل السياسي — أو كذلك أرى فيه — . . وجه تتعدد فيه السمات والخطوط هو الذي يهب الوجه

العربي سماته وعلاماته . . ولكنه وجه صامت لاتنفرج شفتاه إلا عن القليل النافذ من الكلمات ، غير ان بريق الأمل في عينيه هو البريق الصادق ، وائتلاق جبهته هو الائتلاق الحق ، وجهده هو الجهد المثمر في صناعة المستقبل وفي صياغة العقل الحديث أو في إحكام هذه الصياغة .

٢ — ملامح من طبيعة العمل اللغوي

ولم يكن هذا الذي كان في ندوة عمان جديداً على غير مثال ، ولا عملاً أُنُفاً من غير سابقه . . وانما كان حلقة من هذا الجهد المتصل دائماً ، وكان هذا الجهد المتكرر أحياناً .

ذلك أننا في الوطن العربي في حاجة — بعد كلّ هذا الضعف الذي حاول أن يتمكن — لا نلقي اهتمامنا كله إلى العناصر الأساسية ولا نوزع هذا الاهتمام بقدر . . وانما فرضت علينا المرحلة التي نمرّ بها أن نبعثر هذه الاهتمامات على نحو غريب ، لا يعتمد المنطق ولكنه قد يخلّف المنطق ليعتمد الواقع ، ويلفته الطارىء المفاجىء او العارض عن الثابت المستقر ، وتغريه بعض الغايات فتصرفه عن بعض .

وكان من حقه أن تكون له الأوليات التي ينطلق منها فلا يحيد عنها حيناً ليعود اليها بعد حين ، وأن تكون له القضايا الجوهرية المقدسة التي التي يتفق عليها ولا يختلف فيها لذلك يدأب في العمل لها مستمراً لا يتخلّف ولا ينقطع . . وكان من حقه كذلك أن يفرّق بين الطرق المختصرة الى الغاية وبين الطرق التي تطول بالتشعب ، بين أعلام الطرق التي لا تَضِل ولا تُضِل ، وبين بنيّات الطرق التي تغري أحيانا بهذا الضلال .

قلت لم يكن فيما ناقشته ندوة عمان وفي بعض ماانتهت اليه أمر أُنُفٌ ، فالجهد اللغوي العربي جهد متصل هو – اذا ذكرنا أقرب المراحل القومية – مصدر هذه المراحل ومبعثها في بدايات الخصومة مع العثمانيين . . وهو – اذا ذكرنا أبعد المراحل في وجودنا الحضاري – أداة هذه الرحلة الحضارية العريضة التي حققها الركب العربي حين ظهر على الناس بالاسلام . . أما اذا ذكرنا ما بين أقرب هذه المراحل وأبعدها فانه هو الرابط الذي عصم الوجود العربي من خصومات مابينه وبين معارضيه وخصومه على مدى التاريخ .

ولكن هذا الجهد اللغوي العربي شابته شوائب حيناً ، وتحجرت بين يديه العوائق أحياناً . ولكنه ظلّ في كل الأحايين الجهد الذي يؤلف عصب الحركات العربية ويوحّد ايقاع هذا النبض هنا وهناك .

وما كان لحركة عربية واحدة تضع وحدة العرب وخيرهم هدفاً لها أن تحيدعن إنزال هذه اللغة منزلة المقدسات أو عن احلالها أرفع المراتب . . وكذلك ماكان لحركة لغوية سليمة إلاّ أن تنتهي ، على نحو مباشر او غير مباشر ، إلى إقرار وحدة العرب والايمان بها .

العمل اللغوي العربي ،عمل حيّ ثم هو يحمل نسغ الحياة . . ولكن طبيعته الأولى أنه عمل صامت . . ثم هو عمل حييّ ، ولكن حياءه الواضح يغطي جرأته العميقة . . إنه عمل يريد أن يصحح الانحراف في تؤدة تستوعبه وتذيبه ، وأن يدعم الأصول في الموافقة بينها وبين الحداثة ، يصبر ولكنه لايستخذي ، ويقاوم ولكنه لايصرخ ، ويتطلع الى الماضي وإلى الحاضر بقدر مايتطلع إلى المستقبل البعيد ، في مؤالفة

عميقة وجهد دائب .

إن ندوة عمان كانت حلقة في هذا الجهد الدائب المتئد الصبور وذلك معنى أن عملها لم يقم على أرض جديدة وإنما كان تعميقاً لما كان العمل اللغوي قد رسم على هذه الأرض من خطوة ، وما دلّل عليه من اتجاهات ، وما دعا اليه وما أخذ به من مبادىء .

فكيف كانت حركة الندوة في توجيه العمل اللغوي وفي رسم بعض مساره وفي معالجة بعض وقائعه ؟

يقودنا إلى ذلك أحد طريقين : الطريق الأول : أبحاث الندوة . والطريق الثاني : توصيات الندوة .

٣ ــ أبحاث الندوة

عسير أن نعرض إلى جملة الأبحاث التي قدمها المشاركون في الندوة عن الحياة اللغوية العربية . . وهي أبحاث تناولت الوطن العربي كله : اقطاره في مغربها وأقطاره في مشرقها . . وتناولت هذه الحياة قبل حركات الاستقلال وبعدها . . وتناولت مراحل الدراسة : الابتدائية والثانوية والعالية . . وتناولت اللغة على لسان المتعلمين وعلى ألسنة المعلمين ووقفت عند الفصحى كما وقفت عند العامية .

إن هذه الأبحاث في شمولها ، وامتدادها ، وتواصلها مع الماضي وانبثاقها من الحاضر وتطلعها إلى المستقبـــل ، وفي تباين أساليبها في التناول وتأرجحها بين النظرة الكلية الجامعة أو النظرة الجزئية المتعمقة ــ عصيّة على التلخيص في مثل هذا المجال الضيّق .

وحسبنا أن نقول إنها كانت تتحد في منطلقاتها التي كانت تنطلق منها، وتتشارك في محاورها التي كانت تدور عليها، وتلتقي في أهدافها التي تتطلع اليها، وكثيراً ما كانت تتشابه في أساليبها.

كانت منطلقاتها المنظورة وغير المنظورة جملة من الحقائق العلمية التي تجسدها علاقة مابين الفكر واللغة، ومن المسلمات القومية التي يجسدها ارتباط مابين الوجود اللغوي والوجود القومي.

وكانت محاورها واقع هذه اللغة الذي تعانيه، وصعوباتها التي تواجهها، ومستقبلها الذي تتطلع اليه.

وكانت أهدافها أن تعطي اللغة مكانها من الحركة الحضارية العربية، وأن تحول بينها وبين أن تتشعث لغيات وأن تتمزق لهجات، أو أن تبقى على هامش الحياة الفكرية والعلمية الجادة، لا يلتفت إليها الا كما يلتفت إلى أثر قديم أو كيان متهدم يبعث على الدهشة او التأمل ولكنه لا يقع من الحياة في مواقعها الفاعلة المؤثرة.

وكانت أساليبها بيانات واحصاءات ودراسات، ترفدها بالحجة وتدعمها بالبرهان، وتشرح ما كان منها في حاجة إلى شرح.

٤ — توصيات الندوة

واذن فلنمض إلى توصيات النـــدوة، نعرض من خلالها حركـــة العمل اللغوي، صيانةً لهذا العمل عن تبديد الجهود، وتسديداً للخطى فيه. وتبشيراً ببعض الاتجاهات ودعوةً لها، فماذا كان من ذلك في هذا التوصيات؟

ضمير العاملين في الحقل اللغوي والقضية الكبرى التي تملأ أذهانهم وتحوك في صدورهم وتنطلق بها أقلامهم وألسنتهم ، وبخاصة بعد مؤتمري التعريب: مؤتمر التعريب الثاني في الجزائر (سنة ٧٣) الذي أقرّ مصطلحات التعليم العام (المتوسط والثانوي) في موادّ الفيزياء والكيمياء والحيوان والنبات والجيولوجيا والرياضيات ، وصادق على المعاجم الستة لهذه المواد .(١)

مؤتمر التعريب الثالث في طرابلس (سنة ٧٦) الذي استوفى معجمات المواد الأخرى في التعليم العام وأقر مصطلحاتها .

هذه المصطلحات في التعليم جاءت حصيلة لجهود كثيرة بذلت في أقطار عربية كثيرة ، في مصر والعراق وسورية ، ولكنها في سورية كانت أكثر غنى لسبب واضح هو أن التعليم الجامعي والعالي معرب منذ كان ، على حين تتجمد خطوات هذا التعريب في الأقطار الأخرى .

٦ — أشكاله التي ظهر بها

ومن هنا كانت القضية الكبرى . . كيف نعرّب التعليم العالي قبل أن نضع المصطلحات التي تتصل بهذه العلوم الكثيرة ؟

(١) تولت سورية طبع ثلاثة من هذه المعاجم الموجزة ، وتولى العراق طبع الثلاثة الأخرى ... واستغرقت طباعتها نحواً من ثلاث سنين وبعضها لما يصدر . . وقد وزعت عـلى وزارات التربيـة في البلاد العربيـة لتتولى هي توزيعها على المدارس والمدرسين . . ولا يدري أحد ماكان بعد ذلك . ولم أسمع شيئاً من ردود الفعل عن مدى دقتها . . وكان جديراً بهذا الجهد الذي استغرق اعداده سنوات طوالا واستغرق طباعته نحواً من هذه السنوات أن يتابع متابعة دقيقة وأن تكون تجربته واستطلاع الآراء عن تطبيقه مظهر هذه المتابعة والمفروض أن طبعته هذه إنما أعدت لهذا ترسيخاً للمصطلح المقرر . وإنما أكتب هذه الحاشية حفاظاً على هذه الجهود أن تضيع .

كانت تلك بعض الحجة ، أريد أن أقول : كانت الحجة النظرية ، ولكن الحجة النقيض التي تقابلها وتقف لها كانت حجة عملية ، وهي أن هذه المصطلحات ، أو كثرة منها ، قد عُرّبت فعلاً من خلال التدريس في الجامعات السورية ، وإن لم تُسلك في معاجم خاصة . وان الأمر لايحتاج إلى اكثر من اتخاذ الخطوة الحاسمة الجريئة في إقرار هذا التعريب والخوض فيه في تتابع زمني مدروس .

وأيّاً كان أمر هذه الحجج ونصيبها من الحق فان حركة المصطلح العربي ظلت تنمو على شيء من بطء وشيء من فقدان التنظيم . كانت جهداً فردياً حيناً ، وكانت جهداً جماعيا حيناً آخر . . كان بعضها من عمل الجامعات وحدها وكان بعضها من عمل الجامعيين ، وكانت ــ وتلك أحسن حالاتها ــ جهداً مشتركاً في لجان منظمة بين الجامعيين والمجمعيين في نطاق المجامع ، وكانت موزعة على غير نسق أو توقيت أو أفضليات بين علوم مختلفة ، سواء في نطاق الدراسات الانسانية او في نطاق الدراسات العلمية .

ولكن الصفة النوعية التي كانت تلازمها أنها جاءت على شكل قوائم متفرقة وجزئية ، فهذه قائمة ببعض مصطلحات الكهرباء ، واخرى ببعض مصطلحات علم الاحياء ، لايجمع بينها إلا أنها نتاج للظروف التي كانت تمرّ بها حركة التعريب ، والآراء التي كانت تنتاشها ، والاتجاهات المتناقضة التي كانت تستبد بها ، والجهود المتعارضة المشتتة التي كانت تنفق فيها . كانت نتاج كل هذه الظروف وتعبيراً عنها .

ولهذا التباين الذي كان بين هذه الظروف والآراء فان المصطلحات

غادرت شكلها هذا المجزّأ في بعض الأعمال الجديدة ، تجاوزت أسلوب القوائم إلى أسلوب آخر كان لابدّ من اللجوء إليه والدعوة له والسير فيه ، أسلوب يقف نقيضاً من نحو ، ومكملاً من نحو آخر لأسلوب القوائم هذا . **أسلوب المعاجم الموحدة أو المعاجم المتخصصة .** الذي ظهر في عملين كبيرين : أحدهما المعاجم الطبية ، والآخر المعجم العسكري الموحد .

أما المعجم العسكري فقد كانت وراءه هذه الضرورات الماسة التي لاتحتمل كثيراً من التمهل ولا تصطبر للأناة ، وإنما تجد الأناة في تنفيذ ماتعزم عليه .

واما المعاجم الطبية فقد كان وراءها جملة من العوامل : الاسهامات الطبية العربية ، والتراث الضخم الذي خلفته ، والبدايات المبكرة في تعريب الطب . واصرار الجامعة السورية على متابعة هذا الطريق منذ خمسين سنة أو تزيد .

٧ ـــ نحو المعاجم المتخصصة

الحركة اللغوية اذن كان لابدّ لها ـــ في نطاق المصطلح العلمي ـــ من من ان تنصرف من اسلوب الى اسلوب ، وان ترغب عن منهج الى منهج .. أن ترغب عن أسلوب القوائم ، وأن تنصرف إلى أسلوب المعاجم . إنّ تفتّــــح الحاجات وإلحاحها ، ونموّ الفكر العربي وحرصه على أصالته ، وتأكيد ذاتية الشعوب وخصائصها ، وفتح الطريق أمام هذه الشعوب لمغادرة التخلف ، والسير نحو المشاركة الحضارية ـــ كل ذلك كان لابدّ

له من أن يقترن بشيوع التعليم العالي ، وأن يقترن هذا التعليم باللغة العربية . . لا حفاظاً فحسب ، ولكنه كذلك تطبيق للذي انتهى إليه الباحثون من ان الأقدار من المعرفة التي يحصلها الدارس بلغته هي فوق القدر الذي يحصله باللغة الأجنبية .

ولقد كنتُ أثرت الدعوة إلى تجاوز أسلوب القوائم هذا الذي توشك أن تجمد عليه حركة المصطلح ، منذ سنوات ، بعد سلسلة من المعاناة لقضايا اللغة العربية في مغرب الوطن العربي خلال وجودي في المغرب والجزائر ، وفي المشرق بعد سلسلة من مؤتمرات التعريب في عدد من العواصم العربية ، وانتهيت إلى ذلك انتهاء طبيعياً حين أحسستُ بوضوح أمرين اثنين .

أحدهما هذا التعارض — هل علي من حرج إن قلت : هذا التناقض بين الفكر القومي والحركة القومية ،وبين التخلّف اللغوي العربي ، بين مانقوله وبين مانفعله ، وهو تناقض — اذا كان له بعض مايسوّغه في بعض الأقطار العربية في بداية استقلالها ، فانه ليس مايسوغه في الاقطار الأخرى التي لم تخضع في اوضاعها اللغوية الى مثل الظروف القاهرة الظالمة التي خضعت لها في تلك الاقطار .

والآخر : هذا التشتت اللغوي الذي يماثل التشتت السياسي . يماشيه ويقترن به . . فنحن في الأقطار العربية على أقدار جدّ متفاوتة من التعليم بالعربية في المراحل كلها . ولو أن باحثاً حاول أن يرسم جدولاً بيانيا ملونا لذلك لأعيته الخطوط ، فان لم تعيه الخطوط فإن الألوان ستعييه لأنه لايجد للحالات الكثيرة المتباينة الألوان التي تنهض لها .

وفوق هذين كان التفكير في التقدم العلمي والافادة منه ومحاولة الإسهام فيه أمراً يبهظنا ويثقل علينا ، ذلك أن العلماء العرب ليسوا بالقلة عدداً ولا بالقليل خبرة ومعرفة ، ولكنهم ــ بحكم التعدد المتكاثر في اللغات الاجنبية التي درسوا بها ــ فقدوا القدرة على التعاون ، وافتقدوا الوسيلة ــ اللغوية المشتركة لتحقيق هذا التعاون . . ومن هنا كان لابدّ من أن تكون العربية هي اللغة العلمية المشتركة . . ينقل اليها العلم ، ويدور فيها النقاش ، وتكون اللغات الاجنبية الاخرى وراءها مصدراً يثريها ورافداً يغنيها .

٨ ــ توصية الندوة : وضعٌ جديد

وكذلك يبدو أنه كان لابدّ من أن نواجه حركة المصطلح العلمي بنوعين من التغيير ، يتعاقبان ويتكاملان . . أحدهما هذا التغيير الكمي الذي يتجه نحو تسريع العمل في صناعة المصطلح . . والآخر هذا التغيير الكيفي الذي يتجه نحو صناعة المعاجم بديلاً عن صناعة القوائم أو ذروة عليا لتطورها .

ولقد وفقت ندوة عمان في ذلك إلى مالم توفق اليه الندوات والمؤتمرات الأخرى من قبل . . ذلك لأنها نصّت للمرة الأولى في اول توصياتها على أن **(تقوم المجامع اللغوية العلمية متعاونة فيما بينها في اخراج المعاجم المتخصصة في مختلف الموضوعات العلمية والفنية ، وبالعمل عن طريق اتحاد المجامع على وحدة المصطلح العربي في مختلف الأقطار العربية)** .

الأمر الآن يلقى على عاتق المجامع اللغوية ، لانلقيه نحن الذين الذين يلهبنا حماسنا وتدفعنا تطلعاتنا ، وقد نغضّ الصبرعن بعض الصعوبات نجهلها او نتجاهلها ، وإنما يلقيه هؤلاء الخالدون على أنفسهم ، إنه يبلغ منهم — بهذه التوصية — درجة القناعة ، بل وإنه لينزل منهم منزلة اليقين ، وهم من هم أناة وتؤدة ، وهم من هم تقديراً ونفاذاً ، ثم هم من هم ممارسة لهذه المراحل الطويلة في حياة المصطلح التي قادت الى هذا القرار — لا أقول التوصية — السديد .

والأمر الآن في تقديري يفتح الطريق واسعاً أمام المجمعيين والجامعيين ، ويفرض ألواناً من التعاون ، ويدفع — أو يضطر — إلى مجالات عريضة لاحدّ لها ، تحتم — اذا استعملنا اللغة السائدة — حشد الطاقات وتنظيمها وتوظيفها في عمل كليّ .

٩ — وأسلوب جديد في ثلاث نقاط

آ — ولعلّ أظهر مايحتاج اليه هذا القرار نوع من البرنامج الزمني نلتزمه أو نحاول . . إن ذلك لايملكه أصحاب الندوة ولا الداعون اليها وحدهم ، وانما يملكه ، معهم وقبلهم ، رجال من رجال السلطان يساعدون على وضع هذه التوصية موضع التنفيذ . . إني لأكتب هذه الكلمات وأنا أتمثل من اولئك وهؤلاء أطيافاً ومعالم . . إنهم هم القادرون على أن يقفزوا بلغة التوصيات — بعد أن فقدت في كثير من المؤتمرات معناها — إلى لغة التنفيذ . . وليس شيء آخر يعين على حسن التنفيذ كما يعين عليه البرنامج الزمنيّ الذي يواكب الخطة ليكون جزءا عضويا منها .

ب — إني لاأحاول هنا أن أبين ، بتفصيل او ايجاز ، هذه الخطة .. ولكني أريد أن أشير اشارة سريعة إلى أن مثل هذاالعمل يقتضي تعاوناً إلى أبعد حدود التعاون بين المجمعيين وبين الجامعيين . . بين الذين يسهرون على اللغة وبين الذين يعانون المصطلح في دراساتهم وتدريسهم .

ان الأسلوب الذي مضى فيه التعريب في سورية كان مديناً إلى مثل هذا التعاون ، لأن الجامعي والمجمعي كانا رجلاً واحداً . . والكثرة الكاثرة من اساتذة الجامعة الذين أصّلوا للغة العربية فيها كانوا من أعضاء المجمع . . ولكن المرحلة الحاضرة لاتتسع لهذا الاقتران .

ولذلك لابدّ فيها من وجه آخر هو هذا الأسلوب الذي تمضي عليه الان المجامع الأخرى وبخاصة مجمع القاهرة . . هذا الأسلوب الذي يقوم على لجان مشتركة من الخبراء اللغويين ومن الخبراء العلميين ، يلتقون على المدارسة والمنافسة وينتهون إلى اللفظة التي يقترحون ، ثم يوضع ذلك بين يدي مجلس المجمع لاقراره .

ج — العيب الذي يجب أن نستدركه لتحقيق ماتدعو إليه هذه التوصية هو عيب اللجان جميعاً ، هو البطء . لاأقول التؤدة ، فما من شك في أن وضع المصطلحات لايحتاج إلى شيء كما يحتاج إلى هذه التؤدة ، وانما أقول البطء لأن طبيعة المرحلة ، في الإطار القومي ، تزين لنا أن نحذره ؛ بل ان طبيعة المرحلة ، في النطاق العالمي حيث تتسع المعارف وتستجد علوم وتتوالد مصطلحات تحتم علينا هذا الحذر . . فكيف السبيل إلى إقامة هذه المعادلة بين محاذرة البطء وبين التحلي بالتؤدة ؟

في تقديري أن هذه نوعية جديدة من العمل في المصطلحات يمكن أن توفّر لنا هذه المعادلة . . هذه النوعية تتمثل في أن نسلك سبيل التفرغ نفرضه على العاملين في المصطلحات والقادرين عليها . . بحيث يكون العمل في المصطلحات النظير المكافىء للعمل في التدريس .

وهل هنالك مايمنعنا من هذا ؟ . . وهل يكون العمل في صلك اللغة العلمية وسبكها دون العمل في تدريس العلم ؟ . . أليست اللغة — في أبسط مفاهيمها — أداة هذا التوصيل ؟ فاذا لم نعط هذه الأداة حقها فكيف يكون التوصيل سليماً صحيحاً ؟ واذا كنا نتطلع ، في دأب وشوق ، إلى أن أن يسود التعريب مراحل التعليم العالي فكيف لا نتخذ لذلك أهبته ، كل أهبة ؟ واذا كنا نسعى جاهدين وراء لغة عربية علمية مشتركة هي اللغة العربية ، بين كل هذا الجيل الذي يعدّ مائة وخمسين وملبونا وفي نطاق خمسين جامعة في الوطن العربي ، ومثلها أو يزيد في الجامعات الاسلامية التي تستخدم الحرف العربي ، فكيف نضنّ على ذلك فلا نجمع عليه الطاقات التي يحتاج اليها والعناصر التي تضطلع به ؟

١٠ — خاتمة

إننا نعاني مخاضاً هائلاً ، أريد أن أقول : مخاضاً مرعباً ، لأنه يقف لوجودنا كله : إثباتاً لهذا الوجود أو نفياً له ، تجميعه أو تشتيته على طريق إفنائه

وليس لهذا المخاض حدود ، لانه يتناول كل جانب من جوانب حياتنا ، وقد لايترك وراءه فرصة أخرى .واللغة العربية هي ، من هذا

هذا الوجود ومن هذه الحياة ، الجوهر . . هي أداتها الفكرية وهي قيمها الخلقية والانسانية وهي التي تختزن مثلها ، وتحتفظ بقيمها ، وهي التي تعبر عن هذه المثل والقيم ، وتدفع في السبيل الذي تدفع فيه . .هي التي تحيل الفكرة إلى كلمة وهي التي تحيل الكلمة إلى قوة فاعلة . . هي التي يمكن أن تكون سبيل الوحدة اذا ضبط تطورها واذا أحسنّا القيام على هذا التطور ، وهي التي يمكن أن تكون سبيل التمزق اذا نحن أدرنا لها ظهورنا بحجة واهية أو بحجة أوهى .

إن خصومنا يعرفون ذلك حق المعرفة ، ولذلك فانهم من هنا ينفذون إلى مايريدون من إضعاف . . وليس صعباً ولا خفياً أن نلاحظ دائماً هذا التوافق بين الوجود الاجنبي وبين مطاردة اللغة العربية وفرض اللغة الأجنبية . . وحيث أدرنا النظر في الأقطار العربية أحسسنا هذه الممارسة المزدوجة : ممارسة القهر السياسي وممارسة القهر اللغوي . . بل إن احدهما ليتمم الآخر ويقود اليه في مثل هذه الحركة الجدلية أو الحركة الدائمة كما أوثر أن أقول .

من هنا كان حقاً عليّ أن أختار هذا العنوان الذي ذكرت ، لهذا المقال : « منعطف جديد في الحركة اللغوية العربية »،فهذه التوصية الاولى لندوة عمان بعض التعبير عن هذا المصطلح .

ولكن ماشأن التوصيات الأخرى . وما مدى تعبيرها عن الواقع اللغوي ، في سكونه حيث نلمح هذا السكون ، وفي حركته حيث نلمح هذه الحركة ؟

ذلك ما أرجو أن أقف عنده في مقال مقبل ان شاء الله

الحرية في التشخيص

تيسير شيخ الأرض

مقدمة — مسألة الحرية

من أكثر الكلمات وروداً على ألسنة الناس كلمة الحرية . وهم يعنون بها ، حينما يستعملونها ، الحريات الاجتماعية والسياسية أو النفسية والأخلاقية ؛ وقلما يلتفتون إلى معناها الفلسفي ، الذي هو أساس كل المعاني الأخرى . انهم يفترضون وجودها ولا يناقشون حقيقة هذا الوجود . ولكن المفكرين ، ولاسيما الفلاسفة منهم ، انقسموا بشأنها بين مثبت ومنكر . وإذا نحن أنعمنا النظر قليلا في موقف هؤلاء وأولئك ، وجدنا أنهم ينظرون إلى المسألة من جانبها المجرد . ولكن ، هل هناك حرية مجردة ؟

في رأينا أن الحرية المجردة مبدأ معرفي لاحقيقة وجودية ؛ نلجأ اليه حينما نحلل أفعالنا أو افعال الآخرين ، لنفهم البواعث التي أدت إلى قيامنا أوقيامهم بفعل من الأفعال . ولكن محاولة الفهم ترتبط بالفعل من حيث هو فعل فاعل قام به في موقف من المواقف ، في ظروف معينة ، وبتأثير حالة معينة . ولكن الموقف والظروف مرتبطة بالبيئة الطبيعية والبيئة الاجتماعية اللتين يكون فيهما صاحب الفعل الحر . وهاتان البيئتان خاضعتان للحتمية ؛ فكيف يمكن للفعل الحر أن يحدث ، وكل مايحيط بصاحبه يدخل في نطاق الحتمية ؟ بل بمعنى آخر ، كيف يمكنني أن أكون حراً ، مادام كل مايحيط بي ، وكذلك جسدي ، ينتمي إلى عالم الحتمية ؟

ان هذا الكلام يفضي بنا إلى نبذ البحث في الحرية المجردة ، ومحاولة البحث فيها كما تبدو لنا في التشخيص ، أي بما هي فعل فاعل ذي جسد طبيعي مغمور بالبيئة الطبيعية والبيئة الاجتماعية . والحقيقة ، أن الحرية من هذه الناحية ، وجه واحد من وجهي الفعل ؛ والفعل لايكون من دون فاعل ؛ والفاعل دائماً في موقف مرتبط بحتميات مختلفة ومتعددة ، يقوم بها عالم يقاومنا باستمرار ، ويحيل حريتنا المؤقتة إلى حتمية دائمة .

ويمكننا أن نتبين ذلك بوضوح ، إذا نظرنا إلى المسألة من خلال الموقف الوجودي واختلافه عن الموقف الموضوعي ، وبحثنا عن جذور الحرية في مستويات الحياة المختلفة ، لنرى إلى أي حد هي مرتبطة بالحتمية ؛ ثم انتقلنا إلى دور الجسد في اتاحة الفعل الحر ؛ لكي نستخلص ارتباط الحتمية بالحرية في الفعل ، وأن الفعل هو فعل الوجدان الذي هو ذات وجسد في وقت واحد معاً .

١ — الموقف الوجودي

إذا حاولت أن أتأمل ذاتي وأنا أقوم بأفعالي ، وجدت أنني في موقف في العالم ، ولدي شعور مزدوج ، هو شعوري بوجودي في العالم ، وشعوري بوجودي مع الأشياء والآخرين . ولكن هذين الشعورين يظلان — كما يبدو لي — يرتبطان فيما بينهما ارتباطاً وثيقاً .

والحقيقة ، إذا كان شعوري بوجودي في العالم ، لابد منه لشعوري بوجودي مع الأشياء والآخرين ، كان معنى هذا ، أنني أمر بتجربتين اثنتين ، لابتجربة واحدة . ولكن ، كيف تحدث هاتان التجربتان ؟ اتحدثان معاً أم متعاقبتين ؟ ان تأملا بسيطاً يريني أنني لاأكاد أحصر نفسي في تجربة وجودي في العالم ؛ حتى يفرمني وجود الأشياء والآخرين؛ ولا أكاد أحصر نفسي في تجربة وجودي مع الأشياء والآخرين ، حتى يفر مني وجود العالم. بيد أنه لابد لي من أن أسرع فأقول : إنهذا الفرار اوذاك ليس غياباً كاملا ؛ بل انحساراً إلى قاع الذات ؛ حيث تصبح التجربة الفارة حالة خلفية تبطن التجربة الفعلية التي يحياها الوجدان . وهذا يعني وحدة التجربتين تشخيصاً ، وان كانتا تبدوان اثنتين تجريداً .

واذن ، فهاتان التجربتان تتناوبان الوجدان في حركتي مد وجزر تجريداً . وهذا يعني ، أن تجربتي الوجودية لاتظل تجربة وجودية دائمة ؛ بل تدفعها تجربتي الموضوعية ، وتحل محلها ؛ وأن تجربتي الموضوعية لاتظل كذلك تجربة موضوعية دائمة ، بل تدفعها

تجربتي الوجودية ، وتحل محلها . ولكن ذلك إنما يحدث في مستوى التجريد . فالحقيقة كاملة التشخيص هي وجود ذاتي ووجود الأشياء والآخرين ووجود العالم ، في وحدتها البدئية ، التي لم تتحلل إلى ثلاث حقائق الا بالتجريد ، وفق تجربتين متعاكستين يعمل العقل عمله فيهما ، فيتوجه في إحداهما نحو العالم بما هو محل لوجود ذاتي ؛ ويتوجه في الأخرى نحو الأشياء والآخرين ، بما هم موجودات جزئية تحل في العالم ، مثل حلولي أنا في ذاتي فيه .

ولهذا ، فأنا أشعر في الحالة الأولى – حالة تجربتي الوجودية – بأنني حرية ؛ وأشعر في الحالة الثانية – حالة تجربتي الموضوعية – بأنني حتمية ترتبط بحتميات كثيرة مختلفة ، في قلب حتمية كبيرة ، هي حتمية الوجود المشخص . بيد أن هذا الشعور أوذاك هما نتيجة تجريد أيضاً : فالحرية تخفي دائماً الحتمية وراءها ؛ والحتمية تخفي دائماً الحرية وراءها أيضاً .

وهذا يعني ، أن هاتين الحالتين مختلفتان تجريداً ؛ فالشعور بالحرية هو شعور في موقف وجودي بتغليب ؛ والشعور بالحتمية هو شعور في موقف موضوعي بتغليب . وذلك لأن الشعور بالحرية في الموقف الوجودي ، هو شعور بالحتمية أيضاً . بيد أن الشعور بالحتمية لايتبدى في البدء ، بل بعد انعدام النظر والتفكير ؛ أي بعد أن ينحسر الموقف الوجودي ويحل محله الموقف الموضوعي ؛ أعني بعد أن يتحول الوجدان إلى ذات ، ويحول معه الوجود المشخص إلى مطلق ؛ ويجعل الذات في موقف تجاه موضوع من الموضوعات ، في قلب المطلق . كذلك فالشعور بالحتمية في الموقف الموضوعي هو شعور بالحرية ؛ بيد أن الشعور بالحرية لايتبدى في البدء ، بل بعد مجابهة العوائق التي تقف في وجه الفعل ؛ وادراك أن من الممكن الاحتيال عليها بوجه أو بآخر ؛ أعني بعد انحسار الموقف الموضوعي ، وحلول الموقف الوجودي محله ؛ أي بعد أن ترتد الذات إلى أصلها في الوجدان ؛ وترتد المطلق معها ، إلى أصله في الوجود المشخص .

ويظل ماقلناه صادقاً ، مادام المرء ينظر إلى ذاته أولا ، من حيث أنها فعل متحقق يتميز بحرية تجاه الموقف ؛ وثانياً من حيث أنها فعل ممكن كبلته حتمية ما ، أو حتميات متعددة ، بقيود منعته من التحقق بعض الزمان أو كله . وهذا يعني ، أن الموقف الوجودي موقف طغت فيه الحرية على الحتمية ، فأخفتها ، وأن الموقف الموضوعي موقف طغت فيه الحتمية على الحرية ، فأخفتها .

ولكن ، كيف يحدث هذا ؟ إذا أنعمنا النظر قليلا ، وجدنا أن الحرية لم تختف من الموقف الموضوعي ؛ بل تحولت إلى مجال آخر هو مجال المعرفة ؛ فأخذت تجمع عقلياً عناصر الموقف ، وتربط بينها ، في سبيل فهمها ؛ لتعود بعد هذا الفهم ، إلى الفعل ، على وجه آخر غير الوجه الأول ، أو لتقف عن كلّ فعل ، حينما يقودها الفهم إلى عدم امكان التخلص من الحتميات المحيطة بها . في هذه الحال ، تصبح الحرية حرية تقبل الموقف كما هو . كذلك لاتختفي الحتمية في الموقف الوجودي ؛ بل تظل البطانة الداخلية للحرية ؛ إذ لايمكن للفعل الحر أن يتحقق من دونها . وهذا يقودنا إلى النتائج الثلاث التالية :

أولا – ليست الحرية ولا الحتمية حقيقة أولى قائمة بذاتها ؛ بل انهما كلتيهما حقيقتان ثانويتان ملحقتان بالفعل ، الذي هو أول بالنسبة اليهما .

ثانياً – ان كلا من الموقف الوجودي والموقف الموضوعي يتطلب الحرية والحتمية ؛ وان كان ذلك في مجالين مختلفين ، وعلى صورتين مختلفتين .

ثالثاً – ان الموقف الموضوعي يتطلب الفكر والعقل اللذين هما صورتان مجردتان من الفعل الوجداني ، تظهر فيهما الحرية والحتمية أيضاً (١) .

ولكن هذا يتطلب البحث عن جذور الحرية .

٢ –جذور الحرية

من المعتقد أن الانسان وحده حر من بين الكائنات جميعاً . وهذا الاعتقاد يثير مسألة أصل الحرية ؛ مادام كل شيء في الطبيعة خاضعاً للحتمية . وهذا يعني اثارة الشك حول حرية الانسان ؛ مما يضطرنا إلى الحفر عن جذور الحرية ، لتبين حقيقتها .

لاشك أن عالم الطبيعة خاضع للحتمية : فما دامت الأمور تجري فيها على نسق واحد ، وتتبع سياقاً واحداً ، في كل الظروف والأحوال ، كان لابد من نفي الحرية عنها . ولكن ، هل يعني هذا ، أن الأمور التي لاتجري على نسق واحد ، ولا تتبع سياقاً واحداً ،

(١) دراستنا : الحرية والحتمية ، في كتابنا : دراسات فلسفية ، محاولة ثورة في الفلسفة ، دار الانوار ، بيروت ١٩٧٢ .

في كل الظروف والأحوال ، هي أمور تنطوي على الحرية ؟ لنتفحص ذلك بادئين من أبسط الأمثلة إلى أعقدها .

لنبدأ بمثال الحنيب :وحيد الخلية . انه أبسط الكائنات الحية ؛ وهو بتأثير من محيطه الخارجي ينفعل ، ويتحول بانفعاله من السكون إلى النشاط ؛ فيكون أرجلا كاذبة تساعده على الحركة . فاذا تأملنا هذا المثال ، كان لابد لنا من تفسير حركة الحنيب تفسيراً حتمياً إذ إن بروز أرجله الكاذبة وحركته ، هما رد فعل يقوم به رداً على المنبه الذي يطرأ على محيطه الخارجي . ولكن الأمر يصبح ملتبساً ، إذا عرفنا أن رد فعله مشروط بعتبتين دنيا وعليا ، لايحدث إلا بينهما . وهذا يعني ، أن المحيط بتغير تغيرات لاتؤدي إلى رد الفعل دائماً ؛ فهو قد يحدث وربما لايحدث . أفليس في هذا شيئاً شبيهاً بالحرية ، من حيث أنه اختار بين ممكنين ؟ ومع ذلك ، فقد تعود العلماء تفسير ذلك بالحتمية وحدها ؛ فلماذا ؟

لنترك الاجابة جانباً في الوقت الحاضر ؛ ولننتقل إلى مثال أكثر تعقيداً . ان حركة النبات ، بتأثير العوامل الطبيعية ، تدعى انتحاء ؛ مثل اتجاه أوراق الشجر نحو الشمس ؛ واتجاه جذورها إلى باطن التربة ، قد يبدو هذا المثال معبراً عن الحتمية الطبيعية . ولكن لنأخذ مثالا مشابهاً ، وهو استجابة حشيشة الندى للمس . المعروف أن هذه النبتة تعيش في المستنقعات الفقيرة بالآزوت ؛ وهي تتغذى بما تستمده من التربة ، ومن بعض الحشرات التي تسقط عليها . وعندئذ ، تنطبق الورقة ببطء على الحشرة ، وتقبض عليها ، وتتغذى بها . ولكن هذه النبتة لاتقوم بأي رد فعل ، إذا سقطت قطعة حجر عليها . وهذا يعني ، أن هذه النبتة لاتقوم برد فعلها ، الا حينما يكون الشيء الساقط عليها ، مادة غذائية لها . وهنا تلتبس الحرية بالحتمية ؛ إذ إن رد فعل النبتة ينطوي على مايشبه الاختيار . ولكن تفسير العلماء كان بالحتمية ؛ فلماذا ؟

لنترك الاجابة الآن أيضاً ؛ ولننتقل إلى أمثلة أكثر تعقيداً : الاحساسات . المشهور ان الانسان يتمتع بخمس حواس . ولكن علم النفس أثبت أن حواسه أكثر ؛ لأن الحساسية الجلدية وحدها تضم أربع حواس . واذا نحن نظرنا إلى هذه الحواس ، وجدنا أن كل حاسة تتأثر بمحسوساتها الخاصة بها ؛ ولا تتأثر بالمحسوسات الأخرى . ولكن ، مامعنى أن تتأثر الحاسة بمحسوساتها الخاصة بها ؟ في رأينا أنها تنتخب من المؤثرات المتعددة المختلفة التي يزخر بها محيطها ، تلك التي ندعوها خاصة بها . ولكن هذا الانتخاب ليس

أحر مع ذلك ؛ فهو يحدث على نمط واحد لا يتغير ؛ مما يوحي بأن تفسيره التفسير الصحيح يكون بالحتمية . ولكن هذه الحتمية حتمية انتخابية مع ذلك ، وفي هذا مايجعلها تلتبس بالحرية . ويصبح الأمر أكثر التباساً ، إذا انتقلنا إلى حاستي السمع والبصر وعتبتيهما الدنيا والعليا . والحقيقة ، ان الأذن البشرية لاتلتقط من الأصوات الا ،مايتراوح عدد ذبذباتها بين ٢٠ و ٢٠٠٠٠ ذبذبة في الثانية . أما مانقص عدده عن العتبة الدنيا ، وما زاد عدده على العتبة العليا ، فلا تلتقطه . وكذلك قل في حاسة البصر ؛ فهي تتأثر بالمرئيات التي تقع أطوال موجاتها بين موجات اللون الأحمر وموجات اللون البنفسجي . أما المرئيات الأخرى ذات الموجات المخالفة ، فلا تراها . وهنا نرى أن هاتين الحاستين تنتجان بعض المسموعات أوالمرئيات دون بعض . وهذا يعني ، أن هناك التباساً بين الحرية والحتمية ؛ وان كان العلماء أميل إلى التفسير بالحتمية ؛ فلماذا ؟

ولكن ، لنترك الاجابة أيضاً ؛ ولننتقل إلى الذاكرة . المعروف أن الذاكرة هي استرجاع حوادث الماضي بالذهن ، ولكنه استرجاع يخضع لقانون الاهتمام . وهذا يعني ، اننا لانسترجع كل ذكرياتنا ، بل ماله علاقة بحاضرنا ، وما من شأنه أن يساعدنا على تبني تصرف معين في موقف من مواقفنا . فههنا نجد أيضاً العامل الانتخابي في الذاكرة . وهذا واضح في ماندعوه بخطور الذكريات . ولكنه يصبح أكثر وضوحاً في الاستدعاء ، أوالتذكر المتعمد ؛ حيث يقوم الذهن بالبحث عن الذكرى في المجال الادراكي الخارجي ، واحلالها في زمانها في الماضي ، وما يتبعه من تحديد المكان ، وتقدير بعدها الزمني بالنسبة إلى الحاضر . هنا نلاحظ أثر الارادة في الاستدعاء ، وما يفترضه من حرية . ولكنها حرية تبحث عن حتمياتها (حوادث الماضي) ، لكي تتلبسها .

وهذا يعني ، إن الذاكرة – بما هي خطور – تنطوي على الانتخاب ؛ حيث تلتبس الحرية بالحتمية ؛ في حين انها – بما هي استدعاء – تنطوي صراحة على الحرية إلى جانب الحتمية . ولعل المعنى الذي نقصده يصبح أقوى وضوحاً ، اذا عرفنا أن التذكر اختيار وتنظيم ؛ نعني حرية وحتمية . فما نختاره لايعبر عن الحرية فقط ، بل عن الحتمية أيضاً ؛ لأننا نختاره لكي يتطابق مع موقف التكيف الذي نسعى اليه ؛ ولا نختاره جزافاً . وكذلك ، فنحن نسعى الى تنظيم مانختاره ؛ وهذا التنظيم ينطوي على الحرية والحتمية معاً ؛ لأنه خاضع لفعلنا من ناحية ؛ ولأن العناصر التي ننظمها لها هويتها الخاصة ، التي تفرض علينا المكان الذي ينبغي ان تحتله في التنظيم .

وهذا مايمكن تبينه بوضوح ، بالاضافة إلى شروط التذكر الخارجية والداخلية . والحقيقة ، أن الشروط الخارجية تمثل جانب الحتمية في التذكر ؛ على حين أن الشروط الداخلية تمثل جانب الحرية وهي تتشبث بهذه الشروط الخارجية ، التي هي حتميات خالصة . ان التذكر المتعمد ، أو الاستدعاء ، يحتاج إلى انتباه ، يحتاج بدوره — هو ذاته — إلى توتر عضلي يتخذه الجسد ، لكي يتكيف مع البيئة الخارجية . وهذا ينطوي على جهد ارادي يفترض بدوره الحرية . ومن ناحية أخرى ، ان الميول الذاتية تقوم بدور هام في عملية التذكر ؛ وهو دور انتخابي كما لايخفى . فنحن نختار من ذكرياتنا مايتناسب مع هذه الميول ، ونغفل مالا يتناسب معها . وهذا الانتخاب تلتبس به الحرية بالحتمية في حال الخطور ؛ ولكنه يتحول إلىحرية صريحة تتشبث بحتمياتها في حال الاستدعاء .

وإذا تأملنا نوعي الذكريات من خطور واستدعاء ، وجدنا أننا نستطيع أن نرى بوضوح ، نشأة الحرية ، لاالحرية المنفصلة عن الحتمية ، بل الحرية المتشبثة بحتمياتها . والحقيقة ، ان الخطور — بما هو انتخابي — يبين التباس الحرية بالحتمية ؛ على حين أن الاستدعاء يظهر الحرية بوجهها الصريح . ولكن الوجه الانتخابي قد رأيناه في مجالات مختلفة، وهي مجالا ت رد فعل الجنيب ، والانتحاءات ، والاحساسات ؛ على حين أننا لم نر الوجه الاختياري الا في التذكر المتعمد ، الذيهو الاستدعاء . وهذا يبين كيف أن الناحية الانتخابية – وهي أقرب الى الحتمية – تمثل تفتحاً نحو الاختيار ، الذي هو جوهر الفعل الحر . ولعل في هذا اجابة شافية عما سبق ان رأيناه من عدم قناعتنا بالتفسيرات العلمية ، التي كانت تفسر العمليات الانتخابية في ردود أفعال الجنيب والانتحاءات والاحساسات تفسيرات تستند إلى مجرد الحتمية : ففي العمليات الانتخابية ، نجد الحدود الفاصلة بين الحرية والحتمية .

ولعلنا نرى ذلك بوضوح أكبر ، اذا انتقلنا إلى عمليات وجدانية أخرى ، مثل التخيل . والحقيقة أن عالم الخيال عالم انساني بحت ، يتجاوز عالم الواقع ؛ لأنه هرب من الواقع بوجه من الوجوه . وإذا كان عالم الواقع هو عالم الحتمية ؛ فان عالم الخيال هو عالم الحرية ؛ إذ إنه ابتكار إنساني ، بالمعنى الكامل للكلمة . والحقيقة ، ان الانسان حينما يتجاوز عالم الواقع إلى عالم الخيال ، يتجاوز عالم الحاضر إلى عالم الزمان ، عالم المستقبل المعانق للماضي من خلال توتر الحاضر ، الذي لم يعد حاضراً بالمعنى الدقيق للكلمة ؛ بل أصبح أكثر من الحاضر ،

أصبح حاضراً متجهاً نحو المستقبل ، يغزوه ويقتات به ؛ ويحول حتميات الماضي إلى أفعال حرة مبدعة . ومن هنا كان التخيل ابداعاً ، وكان الابداع حرية . ولكنها حرية تتشبث بحتمياتها على هذا النحو أو ذاك ، لاحتميات الماضي كلها ، بل بعضها الذي يجد له مكاناً في العمل الابداعي ، كما تراه الذات ، وتسعى إلى تحقيقه .

ويبدو عالم التخيل حرية في الأحلام ؛ حيث يكون التخيل فعلا يبدع حتمياته ابداعاً يكاد يكون تاماً ، لولا صلة الصور والأخيلة التي يبدعها ، بحوادث الماضي وتمنيات الحاضر ، على نحو من الانحاء . ولكنها صور وأخيلة ليست هي الماضي بالمعنى الدقيق للكلمة ؛ وان كنا نجد بعض المشابهة بين ملامحها وملامح الماضي . وهي تعبر عن جو الحرية الذي يخلقه التخيل ، ويضفيه على عالم الحتميات ، عالم الواقع ، الذي تحس الذات دائماً ، انه سجن يحسن الفرار منه . ولكنه سجن لابد من العودة اليه ؛ لأن الانسان بما هو جسد ، مجموعة من الحتميات لايمكن أن تتحول إلى أفعال إلا في العالم الواقعي ، الذي هو صنوها . وعندئذ ، يصبح الابداع حرية تتشبث بحتميات العالم معرفة ؛ وتحولها إلى مبدعات من نوع آخر ، بطريق التفكير ، الذي هو رؤية العالم من خلال الأحلام . وهذا يدعونا إلى الانتقال إلى الفحص عن جانب الحرية في التفكير ، لنبين أن عالم الفكر هو صياغة جديدة لعالم الواقع ، تعمل الحرية إلى حد بعيد ، في صياغة حقائقه على هذا النحو أو ذاك .

والحقيقة ، أن التفكير يمثل جانب الحرية في العمليات الذهنية ؛ لأنه يضع كل مايستوقفه في العالم الخارجي موضع السؤال . وهذا وحده يشير إلى موقف الاستقلال الذي يقفه الشخص المفكر من الأشياء التي يفكر فيها ، في محاولة لتفكيكها واعادة تنظيمها ؛ ولاسيما أن هذه الأشياء تتحول في الذهن إلى طبيعة أخرى غير طبيعتها ، فتصبح حتمياتها المادية حتمياته فكرية ؛ منذ الذاكرة ، حتى التفكير والعقل . ولكن التفكير يتميز منها جميعاً ، بأنه يعمد إلى تفكيكها واعادة تنظيمها على نحو ارادي ، ولكن ، من حيث هي أفكار . ومن هنا كان التفكير — بالارادة التي ينطوي عليها — يمثل جانباً هاماً من الحرية .

ولكن ، ماالأهمية التي يمكن تعليقها على هذه الصفة التي تتميز بها الحياة الذهنية ، منذ الذاكرة حتى التفكير ؟ لنلاحظ أن ناحية الرمزية ، أي تحويل الأشياء إلى صور وتصورات وأفكار ، من شأنها أن تحول الحتميات المادية الصعبة إلى حتميات ذهنية سهلة يمكن التعامل معها ، ويكون هذا التعامل ، من حيث هي حتميات ذهنية ، وسيلة إلى التعامل معها من حيث هي حتميات مادية . وهذا يبين لنا وحدة النظر والعمل ، التي طالما أشرنا اليها .

بيد أن حتميات الذهن حتميات طيفية شفافة ، سرعان ماتفر منه ، وفرارها منه يعني استعصاء التصرف بها ؛ وبالتالي التصرف بالحتميات المادية التي هي أصلها . ولهذا عمد الذهن إلى ابداع حتميات من جنسها تعمل على تثبيتها ، هي الحتميات اللغوية التي يمكن أن نعدها وسيطاً بين الحتميات الذهنية والحتميات المادية . وهنا تتجلى الحرية الذهنية في أروع ابداعاتها المؤدية إلى ابداعات كثيرة أخرى ، يمكن أن نلخصها بكلمتين :الثقافة والحضارة. وهذا دليل واضح على أن الحرية لايمكن أن تعمل بمعزل عن الحتمية ؛ بل ان كل فعل هو تشبث الحرية بحتميات من نوع معين .

وفضلا عن ذلك ، فالتفكير جملة من الأحكام الضمنية والصريحة ، وكل حكم — ولا سيما في صورته الصريحة — يتضمن تمييزاً بين الحاكم والمحكوم عليه ؛ أي بين الذات والموضوع ؛ وهو تمييز لابد منه ، لانشاء المعرفة بمعناها الشامل . ولكن هذا التمييز لايلبث أن تتبعه تمييزات أخرى — أي أحكام أخرى — تميز بين الأشياء ذاتها ، وصفاتها ذاتها ، وظواهرها ذاتها ؛ وهو تمييز لابد منه ، للانتقال من المعرفة بمعناها الشامل ، إلى المعرفة بمعانيها المتخصصة ؛ أعني العلوم على اختلافها .

ولكن ، يجب علينا أن لاننسى ، أن التفكير — بما هو حلقة في سلسلة طويلة من العمليات الذهنية — يتصل بالحواس ، من حيث أنها تقوم بعمليات انتخابية ، تلتقط بها المحسوسات المختلفة ، الممثلة للاشياء المختلفة . وهذا يعني ، أن التفكير ، وان بدا في طرفه الأعلى حرية تتشبث بحتميات ذهنية ، فهو لابد مرتبط بهذه السلسلة ، بالاحساسات التي هي حد متوسط بين الموجودات والمعقولات ، والتي تربط الحتميات الذهنية بالحتميات المادية . ولهذا قلنا : ان المعقولات الحقيقية هي تلك التي يمكن ردها إلى أصلها في الوجود المشخص ، سواء أطالت عملية الرد هذه أم قصرت . أما المعقولات الأخرى التي يمكن ردها إلى الوجود المشخص وموجوداته الجزئية فهي من صنع قوانا العقلية ، من حيث هي قوى حرة تبتدع حتمياتها ابداعاً حراً ؛ وان كان ذلك باستلهام المعقولات الحقيقية .

ويتم الانتقال من الحتميات الفكرية إلى الحتميات العملية ، بالفعل الارادي ؛ فهو معقد الصلة بين النظر والعمل ، يحول الحتميات الذهنية إلى حتميات عملية متحققة في نتائج واقعية . ولكن ، ما الفعل الارادي ؟ بل ماالارادة التي ننسب اليها هذا الفعل ؟

لقد رأى ديكارت أن الارادة والحرية مترادفتان . ولكن انعام النظر يبين غير ذلك .

والحقيقة ، ان الحرية تدخل في كل الأفعال الذهنية كما بينا ، من أدناها حيث تلتبس بالحتمية ، حتى أعلاها حيث تبدو تشبثاً بحتمية من الحتميات ؛ حتى إذا وصلت إلى الفعل الارادي برزت بصورتها الصريحة.واذا حاولنا تحليل الفعل الارادي، وجدناه يعتمد على الكف بيد ان الكف اذا عنى شيئاً | ، فهو يعني اننا مندفعون بطبيعتنا نحــو الفعل، وانه لابد للارادة من التدخل ، لوقف هذا الاندفاع . ومعنى وقف الاندفاع هو وقف آلياته (حتمياته) عن الاسترسال في عملها ، بتدخل الارادة في تعطيل سير هذه الآليات . وهذا يعني أن هناك حرية تتشبث بكوابح (حتميات) هذه الآليات ؛ فتتوقف هذه الآليات عن الاسترسال في عملها . ولكن الكف لايمكن أن يحدث من دون انتباه ؛ لأننا لسنا نكف اندفاعاتنا ؛ الا اذ فطنا الى ان هناك محظوراً يترتب على الاسترسال في اندفاعاتنا ، وانه لابد من توجيه انتباهنا وجهة أخرى غير وجهته الأولى . وهنا نلاحظ أثر الحرية في توجيه الانتباه ؛ إذ أنها تتشبث بحتمياتنا الذهنية ، وتوجهها في اتجاه معين .

بيد أننا نلمس هنا مستويين مختلفين تعمل الارادة بينهما : مستوى دوافعنا الحيوية ، ومستوى قيمنا الاجتماعية . ان المستوى الأول هو مستوى الاندفاع . وقد يبدو الاندفاع في الوهلة الأولى حتمية خالصة . ولكننا اذا أنعمنا النظر قليلاً فيه ، وجدنا أنه يمت إلى عالم الانتخاب ، شأنه شأن كل الأمور الحيوية . وأكبر دليل على ذلك ، هو أننا نستطيع ايقاف هذا الاندفاع ، وتحويل مجراه في اتجاه غير اتجاهه ، بعد التروي فيما يعرض لنا ، واختيار اتجاه من الاتجاهات المختلفة ، التي يعرضها الموقف علينا ، وفقاً لسلم معين من القيم ، دون أن يعني هذا السلم اختيار القيم العليا دائماً .

واذا كان العقل يتدخل هنا ، فهو لايلزم الارادة في اختيار غاياتها ؛ وانما يلزمها بعد اختيار غاياتها اختياراً حراً (ويمكننا أن نقول جزافياً) ، بأفضل الوسائل التي يمكن أن تؤدي إلى تحقيق هذه الغايات . وهذا يعني ، أن الارادة تكون حرة ، حتى لو لم تختر القيمة العليا ؛ بل ربما كان اختيارها القيمة العليا ، وليد التجربة الاجتماعية التي تخلف في أنفسنا حتميات توجه سلوكنا توجيهاً حتمياً . والحقيقة ، فنحن لانكون أحراراً ، الا اذا كان بامكاننا أن نختار بين القيم المختلفة ، من ادناها إلى أعلاها ؛ من دون أن نكون ملزمين سلفاً بأي منها . ولهذا ؛ فالذي يفضل المال على الشرف حر مثل الذي يفضل الشرف على المال .

صحيح أننا (وأننا نعني هنا الجماعة والمجتمع) نفضل القيم العليا على القيم الدنيا . ولكن هذا التفضيل لاينطوي على الحرية دائماً ؛ اذ قد نكون محتومين بحتميات المجتمع ،

الذي غرس تفضيلاته في نفوسنا ، منذ سنواتنا الأولى . انه لاينطوي على الحرية ، الا حينما نفضل بارادتنا – بما نحن أفراد – قيمة غرسها فينا ، بعد الموازنة النقدية بينها وبين القيم الأخرى ؛ وان كنا في أكثر الحالات – حتى ونحن نعتقد اننا نناقش ونختار اختياراً حراً – نخضع دون أن ندري لما غرسه في أعماقنا ؛ لأننا نكون في الحقيقة ، جسدنا قيمه – أي حتمياته – في نفوسنا .

ولكن الارادة – بما هي حرية – تظل في الأحوال جميعاً ، تتشبثُ بهذه الحتمية أو تلك ، من أدنى الحتميات الحيوية ، إلى أعلى الحتميات النفسية والاجتماعية . وهنا لابد لنا أن نذكر أن الفعل الارادي مشروط بالجملة العصبية التي تتأثر إلى حد كبير ، بالهرمونات التي تفرزها الغدد الصم . والحقيقة ، أن عملية الكف التي رأينا أنها شرط ضروري للفعل الارادي ، لايمكن أن تحدث من دون بلوغ الجملة العصبية مرحلة معينة من النضج ، تمكن الانسان من التحكم بجسده ، والسيطرة على حركاته ، وتوجيه أفعاله . ولكن التحكم بالجملة العصبية ليس كل شيء ؛ بل لابد أن يتلوه تصور للفعل الذي يبتغي المرء القيام به . ولا شك أن هذا التصور – شأنه شأن كل تصور آخر – هو حتمية بين حتميات كثيرة لاتصبح عنصراً متمماً للفعل الارادي ، الا حينما يختارها المرء اختياراً حراً ، على مافي الاختيار الحر من التباس ، كما قلنا . فقد يكون التصور مرتبطاً بقيمة نفعية أو عاطفية أو اخلاقية ، والفعل الارادي – الذي يريد أن يكون حراً – ليس ملزماً بواحدة من القيم دون سواها .

وهذا يظهر لنا علاقة الحرية بالقيمة ؛ من حيث أن القيمة حتمية يتشبث بها الفعل الحر ، وينقلها من مجال الحتمية التصورية إلى مجال الحتمية المتحققة عملا ، في الواقع . ولكن تحقيق القيمة يظل من هذه الناحية ، أما تغليباً للقيم الفردية (النفعية) على القيم الاجتماعية (الاخلاقية) ؛ أو تغليباً للقيم الاجتماعية على القيم الفردية . وفي كلتا الحالتين ، تكون القيمة المتغلبة حتمية تتشبث بها الحرية ، وتحققها في هذا الفعل أوذاك .

ولا يقف الأمر عند هذا الحد ؛ حتى لو كان اختيارنا متعلقاً بالقيم الاجتماعية دون دون القيم الفردية . فنحن نظل في نطاق الحتميات ؛ وتظل ارادتنا حرية تسعى إلى التشبث باحدى الحتميات . مثال ذلك ، حينما يتنازعنا واجبان : واجب الشدة على أبنائنا لأنهم اساؤوا ، وواجب الرأفة بهم لأنهم ابناؤنا . وسواء علينا تبنينا جانب الشدة أو جانب

الرأفة ، فاننا نصدر في أفعالنا ، عن تشبث حريتنا بحتميات أخلاقية دون حتميات أخلاقية أخرى . ان الحياة الاجتماعية لاتقدم لي سوى مادة الفعل ، أي حتمياته ؛ في حين أن حريتي هي التي تختار من هذه الحتميات ، ماتراه مناسباً ، وتتشبث به تحقيقاً . ولكنها غالباً ماتختار الحتمية التي ينيخ المجتمع فوقها بثقله . وفي هذه الحال ، لابد لنا من التساؤل هل هي تختار فعلا ؟

٣ - الحرية والجسد

ذاكم هو الفعل في حقيقته ؛ وتلكم هي جذور الحرية من أدنى الأفعال إلى اعلاها . ولكن ، اذا كانت الحرية ليست حرية الا في الفعل ، وبرفقة الحتمية ؛ كان لابد لنا أن ننظر إلى الفعل بما هو فعل فاعل ، وإلى الحرية بما هي فعل فاعل متجسد ؛ أي فعل فاعل محتوم بجسده . وعندئذ ، لابد لنا أن ننظر إلى الجسد ، وكيف يمكن أن يكون اساساً لحرية ، وهو ينتمي إلى عالم الطبيعة ، عالم الحتمية !

الحقيقة ، أن الانسان يتميز بأنه الكائن الحر بين الكائنات الحية جميعاً . والحرية صفة من صفات الحياة في مستواها الأعلى . ولكن حياة النبات وسائر الحيوان تمهد لها ، في مايمكننا أن نسميه بالعمليات الانتخابية ، التي هي التباس بين الحرية والحتمية . وهذا يعني ان الحرية مظهر من مظاهر الحياة في درجتها العليا ؛ وهو يعني أيضاً ، أن الجسم الحي (الجسد) يتمتع بصفة انتخابية يمكن أن تتحول إلى صفة اختيارية في مستوى أعلى للحياة ؛ فكأن الجسم الحي يتمتع بصفة استقلالية تجعله متميزاً من الموجود الأخرى التي تحيط به .

لهذا كان الجسم الحي يتمتع بحياة داخلية مخالفة لما يجري في البيئة الخارجية ؛ وان كانت تعتمد على هذه البيئة الخارجية كل الاعتماد . انها ذات نظام محدد ، تتفاعل بموجبه مع البيئة الخارجية ؛ فتأخذ منها مافيه فائدة الكائن الحي ، وتدفع عنها مافيه ضررها . ويحدث هذا بعمليات انتخابية في المستويات الدنيا من الحياة ؛ ولكنه يحدث بعمليات اختيارية في مستوياتها العليا ، عند الانسان .

ومن هنا كان جسد الانسان هو العازل الحي الذي يتيح قيام عالم الحرية في عالم الحتميات . وبما أنه لايستطيع أن يحافظ على بقائه واستمراره ، الا اذا أحسن التعامل مع هذا العالم ،

كان لابد لأفعاله من أن تنطوي على حرية تتشبث بحتمياتها العضوية والذهنية . ولايمكن لهذا أن يحدث الا اذا كان هناك مركز فيه ، يمكنه من ذلك ؛ ويجعله كأنه مستقل عن العالم ، وهو بعد في العالم ! والحقيقة ، ان الجسم الحي يعزل الجملة العصبية والغدد المختلفة عن تأثير العالم الخارجي ؛ فتعمل بمعزل عنه ، وفق حاجات الجسم الحي ذاته ، بل وفق نظامه ذاته . وهذا الاستقلال في العمل شرط قيام الحرية ، في الفعل الحر ذاته .

وهذا يعني ، أن الجسم الحي هو الحد الذي تلتقي عنده الحتميات الحرة الموجهة بالأفعال التي يقوم بها الانسان ، بالحتميات التي تأتي من العالم الخارجي ، سواء أكانت طبيعية أم انسانية . وهو فضلا عن ذلك ، الحد الذي يتلقى هذه الحتميات ، فيحولها لصالحه ، أو يدفعها عنه ، حينما لايتمكن من ذلك . انه يحمل وسائل العالم الخارجي بالحواس ، ويحولها الى الذات ، لتتخذ قراراً بشأنها ، بالذهن فكراً وعقـلا ؛ حتى ان هذه الحواس ، حينما تكف عن نشاطها ، تنقطع عنه أخبار العالم الخارجي . ولكنه قد يرد على العالم الخارجي بحركات وأفعال تربط بين حتمياته وحتمياتها ، بحسب قدرة حتمياته ذاتها ، على تحريك حتميات هذا العالم . ومن هنا كانت هذه الحركات والأفعال الوسيلة التي تجعل الانسان يفيد من العالم الخارجي ، من دون أن يتحول — ولو مؤقتاً — إلى حتمية مماثلة لحتمياته .

ولكن اتصاله بالعالم الخارجي ليس اتصالا ببيئته الطبيعية فقط ؛ بل ببيئته الاجتماعية أيضاً ، التي كونتها ذوات الآخرين . انه يتصل هنا بحتميات من نوع آخر ، حتميات انشأتها أفعال حرة . وهذا يتيح لها الارتفاع فوق حتميات الطبيعة ، بمعايشة الحتميات الانسانية ، والافادة منها ، ولا سيما حتمية اللغة ، التي تضع في متناوله حتميات الثقافة ، لاكما هي عليه في المجتمع الحاضر فقط ، بل كما هي حية في التراث القومي والانساني .

ومع ذلك ، فهو لايندمج في البيئة الاجتماعية الاندماج كله ؛ بل يظل مستقلا عنها في كثير أو قليل ؛ لأن الجسد الذي زوده بمنطقة معزولة عن العالم الخارجي ، انتهى إلى تكوين ذات مستقلة عما عداها ، بامكانها أن تقف موقفاً مستقلا من ذوات الآخرين ، ومن ذاتية المجتمع ؛ لتكون لها مثلا عليا ومبادىء وفكراً ترتكز اليها في سلوكها ؛ وهي قريبة أو بعيدة من المثل العليا والمبادىء والفكر التي تسود حياة الجماعة . وفي هذا تقوم اللغة بدور خطير يربط الوجدان — بما هو ذات وجسد — بحياة الجماعة : انها الحتمية

التي يستخدمها الذهن في سبيل تجاوز عزلته في الجسد ، وخلق تواصل بينه وبين الذوات الأخرى ، بما هو وجدان منفتح على الجماعة ، ويتحقق فكراً وعملا في حياتها .

والحقيقة فقد عد العلم اللغة ظاهرة اجتماعية قائمة على أساس عضوي ؛ وهي – من حيث هي ظاهرة عضوية – ظاهرة طبيعية : فقد ثبت للعلماء ، ان اصدار الأصوات – وهو في أصل نشأة اللغة – حاجة عضوية ، شأنها شأن الحركة سواء بسواء . وهي – من حيث هي ظاهرة اجتماعية – خاضعة للتنظيم والتقنين ، شأنها شأن كل ظاهرة اجتماعية أخرى . ولكنها فضلا عن ذلك ، ظاهرة نفسية ؛ لأنها تعبير عن أفكار ونوازع وعواطف . وهذا يعني ، ان أفكارنا ونوازعنا وعواطفنا مصطبغة بالصبغة الاجتماعية إلى حد كبير . واذا كانت الصبغة الاجتماعية تعني التنظيم والتقنين ، كانت تعني فرض الطابع الانساني على العالم الطبيعي ؛ وبالتالي امكان الفعل الأنساني الذي هو حرية وحتمية معاً .

وهكذا يكون الجسد الشرط الضروري لقيام عالم الذات بمعزل عن عالم الواقع ؛ وجعل الذات قادرة على القيام بأفعال حرة في مجالي النظر والعمل ؛ فتغير من حتميات الواقع في هذا الجزء أو ذاك ، على هذا النحو أو ذاك . وهذا يعني ، أن اللغة وان كانت حتمية اجتماعية ، فهي وسيلة الذات إلى التحرر ، بما تضعه في متناولها من حتميات فكرية ، يمكنها أن تتصرف بها تصرفاً حراً ، تارة في النظر وأخرى في العمل .

٤ – الحرية والحتمية والفعل

ولكن ، اذا كان الفعل حرية وحتمية ، وكانت الحرية هي التشبث بالحتميات بالفعل ، كان لابد لنا من التساؤل : هل هناك حرية خارج نطاق الفعل ، أي دون تشبث الفعل بحتمياته ؟ ان الإجابة عن هذا السؤال تتطلب منا النفاذ إلى « العالم الداخلي » ، حيث نتصور أن الحرية تنبع منه . ولكن ، يجب علينا أن لانتصور « العالم الداخلي » هنا ، على أنه عالم منقطع الصلة بـ « العالم الخارجي » ؛ لأن صوره وخيالاته وأفكاره هي تجريدات من هذا العالم ؛ ولأننا نخضع بالتالي ، ونحن بصددها ، لنوع من الحتمية ، هو صدى لحتمية « العالم الخارجي » . وهذا يجعلنا نتساءل عن حقيقة الذات ، التي هي في أصل عالم الصور والخيالات والافكار ؛ وهل هي حرة أو تخضع للحتمية على نحو من الانحاء ؟

يمكننا أن نرى في هذه الذات منبع كل حرية ، مادام أي فعل تقوم به ، ينطوي على

الحرية والحتمية معاً . فهذه الذات ، لكي تتصور شيئاً ، أو تتخيله ، أو تفكر فيه ، لابد لها من أن تقوم بأفعال تصور ، أو تخيل ، أو تفكير ؛ وهذا يستدعي التشبث بالشيء المتصور ، او المتخيل ، أو المفكر فيه ؛ أي تشبث الحرية بحتمية معينة ، هي التصور ، أو التخيل ، أو التفكير . وهذا يعني أن الحرية هنا مرتبطة دائماً بحتمية معينة ؛ ولا يمكن للفعل أن يكون من دون هذه الحتمية أو تلك .

هذا إذا توقفنا عند حدود « العالم الداخلي » . ولكن هذا التوقف افتراضي بحت ؛ لأن ما نتصوره ، أو نتخيله ، أو نفكر فيه ، يمت إلى « العالم الخارجي » على نحو من الانحاء . وهذا يعني ، أن التصور والتخيل والتفكير لاتقتصر على حتمياتها التصورية أو التخيلية أو الفكرية ؛ بل هي صدى لحتميات أخرى تمت إلى « العالم الخارجي » ، وتغزو ذاتي مستخدمة في غزوها حتميات أخرى ، هي أصداؤها في « عالمي الداخلي » .

وهذا الكلام يفترض أمرين : الاعتراف بالحرية من ناحية ، وضرورة الحتمية لتحقق الفعل بالحرية . فلنناقش كلاً منهما :

١ — كيف يمكننا الاعتراف بالحرية ، إذا كان « العالم الداخلي » صدى « للعالم الخارجي » ؛ وكان « العالم الخارجي » عالم الحتمية ؟ الا يعني هذا أنه مامن حرية ، مادام « العالم الداخلي » الذي هو منبع الحرية ، عرضة باستمرار لغزو « العالم الخارجي » بحتمياته ؛ وما دام « العالم الداخلي » يرد دائماً بالفعل الذي لايمكن أن يتحقق إلا بالحتمية أيضاً ، كائناً مايكون هذا الرد ؟ ثم مامعنى القول بـ « عالم الحرية » في « العالم الداخلي » و « عالم الحتمية » في « العالم الخارجي » ، في فلسفة تنادي بوحدة « عالم الحلول » و « عالم المفارقة » ؟ أفلا تعني هذه الوحدة ، أنه لابد من الاختيار بين قولين : احدهما : ان كل شيء حر ؛ وثانيهما : أن كل شيء محتوم ؟

لاشك أن النتيجة ستكون كذلك ، اذا نحن لم نعر الجسد أهميته التي يستحقها ، وغفلنا عن وظيفته العازلة ، التي تعزل « عالم الحرية » عن « عالم الحتمية » ، و « العالم الداخلي » عن « العالم الخارجي » . والحقيقة ، ان الجسد يتميز بهذه الميزة التي تجعل مايجري داخل حدوده ، مخالفاً لما يجري خارج حدوده ؛ وأنه يمكنه أن يخلق نوعاً من التقارب بين العالمين ، حينما يتيح « للعالم الخارجي » أن ينفذ إلى « العالم الداخلي » ؛ أو يتيح « للعالم الداخلي » أن يفعل في « العالم الخارجي » .

ومن هذا نجد أن الجسد شرط الحرية ، بل شرط تحققها فعلا ؛ لأن الحرية لاتتبدى في الواقع الا في الفعل ؛ اي حينما تتشبث بحتمية من الحتميات ؛ أي حينما لاتكون الحرية حرية الا في حدها الأخير ؛ أي حد الذات التي تفترضها الأفعال .

ولكن هذا الكلام يطرح علينا السؤال التالي : اذا كان الجسد شرط الحرية ، فلماذا لم يكن الحيوان ولا النبات متمتعين بالحرية ؛ وهما يتمتعان بالجسم الحي ، شأنهما شأن الانسان ؟ أليس امتصاص النبات لغذائه ، ونموه ، وتكاثره ، جميعها أفعال تفترض وجود الحرية وراءها ؟ ثم ألا يصدق هذا على الحيوان أيضاً ، مع أفعال أخرى هي الاحساس والشعور والحركة ؟ الحقيقة ، ان في هذه الأفعال النباتية والحيوانية أساس الفعل الحر الذي نجده عند الانسان ؛ فهناك عفوية الفعل التي نجدها عند كل من النبات والحيوان ؛ وهي ملاحظة عند الانسان أيضاً ؛ وما كان له من دونها ، أن يقوم بأفعاله الحرة .

الحقيقة ، ان العفوية في عالم الحياة ، تقترب بين « عالم الحرية » و « عالم الحتمية » . انها أشبه ماتكون برد الفعل في « عالم الجمادات » ، وهي لاتختلف عنه الا من حيث أنها تشبه الاختيار . فالنبات والحيوان يأخذان غذاءهما بانتخابهما من البيئة التي يعيشان فيها ، مايصلح أن يكون غذاء لهما ؛ ويترك ماعداه . وهذا وحده كاف لاثبات أن التغذي ينطوي على جانب من الانتخاب ؛ ولكنه جانب ماكان له أن يحدث ، لولا أن هذه الكائنات تتمتع بأجسام حية تفصل « عالمها الداخلي » عن « العالم الخارجي » . وهذا يعني ، أنه لابد لنا من الاعتراف بما يشبه الحرية حداً أخيراً لابد من افتراضه لامكان الفعل في عالمي الحيوان والنبات ؛ وهو الطريق المؤدي إلى الحرية ، إذا تعدى درجته هذه إلى درجة أعلى ان كل مايبقى للانتقال إلى الفعل الحر ، هو ظهور قوة عاقلة توجه هذه العفوية الانتخابية في طريق الاختيار .

٢ — ولكن ، لننتقل الآن إلى النقطة الثانية ، وهي ضرورة الحتمية لتحول الحرية إلى فعل تتحقق فيه . والحقيقة ، ان الحرية تظل امكاناً صرفاً ، مالم تتشبث بحتمية من الحتميات تتحول بها إلى فعل . ولكنها قبل تحققها لايمكن أن تكون حرية ؛ اذ ماهذه الحرية التي لانجدها متحققة في فعل من الأفعال ، على أي نحو كان ؟ وهذا يعني ارتباطها بالحتمية في الفعل ، وتحولها إلى حتمية بعد الفعل . وهذا مصير كل حرية . وعندئذ ، هل يبقى من

فارق جوهري بين الحرية والحتمية ، غير الفارق الزمني الناتج عن التجريد ؛ مادامت الحرية لاتتحقق الا بالتحالف مع الحتمية في أثناء التحقق ، وتتحول إلى حتمية في نهاية الأمر ؟

وهذا يبدو لنا في كل فعل ، سواء أكان نباتياً أم حيوانياً أم انسانياً . لنأخذ للتحليل ، مثال الغذاء في النبات والحيوان والانسان ؛ ولنتساءل : هل هذا الفعل يمت إلى الحرية أو الحتمية؟ إذا قلنا أنه يمت إلى الحرية ، وجدنا أنه يحدث على نمط واحد ؛ واذا قلنا إنه يمت إلى الحتمية ، وجدنا أنه انتخاب بين ممكنات . وهذا يجعلنا نرى فيه فعلا تلتبس فيه الحرية بالحتمية ؛ ويمكن أن يقع في منتصف الطريق بين الحرية والحتمية . والحقيقة ، ان النبات حينما يمتص غذاءه من التربة التي يعيش عليها ، ويترك مالا يفيده ، يقوم بنوع من الانتخاب بين هذا وذاك . بيد أن انتخابه لغذائه أمر محتوم عليه ، لولاه لذبل ومات . وهذا يرينا وجه الالتباس في التفريق بين الحرية والحتمية ، وجعلهما نقيضين لايمكن التوفيق بينهما . ويمكننا أن نقول الشيء ذاته بالاضافة إلى الحيوان ؛ فهو ينتخب غذاءه من بيئته ، ويترك مالا يفيده منها ؛ فالحيوان النباتي ينتخب النبات ؛ والحيوان اللاحم ينتخب اللحوم ؛ ولكنهما معاً لايستطيعان أن يخرجا عن كون أحدهما اما نباتياً أو لاحماً . وتلك هي الحتمية التي تنضاف إلى وجه « الحرية » في فعل الغذاء عند الحيوان . أما لدى الانسان ، فلا يختلف الأمر في شيء ، عنه لدى النبات والحيوان ؛ فهو أيضاً ينتخب غذاءه ، ولكن ضمن حتمية طبيعته الانسانية .

ولكن ، لنتناول مثالا انسانياً لايصدق على النبات والحيوان ؛ فماذا نرى ؟ هل تظل النتيجة هي هي أو تتبدل ؟ ليكن المثال من الحياة الاخلاقية ؛ وهي حياة ينفرد الانسان بها ، من سائر الكائنات .

رأى بعض « الفلاسفة » ، ان الحرية الروحية والأخلاقية تعبير عن وحدة الانسان مع ذاته . ونحن نتساءل : اذا كان تعبيراً ، أفلا تحتاج إلى أفعال تعبر بها عن حقيقتها ؟ ولكن الأفعال — كما رأينا — حرية وحتمية . وهذا يعني ، ان الحرية مرتبطة بالحتمية في الفعل ، حتى في مستوياته العليا . لهذا فالوجدان — لكونه روحاً وجسداً — يجعل من الحرية ارتباطاً بحتميات جسدية كثيرة ، من حيث أن كل عمل روحي او أخلاقي يحتاج إلى التحقق في أفعال ظاهرة . وبما ان الجسد وجود في العالم ، فان حرية أفعاله لابد أن تكون مرتبطة بحتميات كثيرة أخرى ، يفرضها عليه العالم بحوادثه وأشيائه . وهذا ينتهي إلى أن الحرية

الروحية والأخلاقية ليست تعبيراً عن وحدة الانسان مع ذاته ؛ بل تعبيراً عن مدى وحدته مع العالم الذي يمده بامكانات الفعل كلها . وهذا يفضي بنا إلى القول : أنه مامن فعل روحي خالص ؛ بل هو مرتبط بالجسد ، وبالتالي بالعالم ، على نحو من الانحاء ؛ إذ إنه يكفي أن تخور قوى الجسد ، حتى يتلاشى الفعل الروحي ذاته . وهذا يبدو لنا في العلم والفن والأخــلاق .

ففي العلم يكون الفعل حرية وحتمية . أما الحرية فهي حرية الذات ؛ وهي تقبض بالجسد على حتميات الحوادث والأشياء ، وتحولها إلى حتميات عقلية ذهناً ؛ وفقاً لقيمة الحقيقة . ومثال ذلك ، مايفعله العلماء حينما يحولون الحوادث العلمية التي يدرسونها إلى قوانين علمية ، هي صورة الحتميات العقلية الممثلة للحتميات الطبيعية ، على نحو ما .

وكذلك الأمر في الفن : فالفعل حرية وحتمية في وقت واحد معاً . أما الحرية فهي حرية الذات ، وهي تقبض بالجسد على حتميات الحوادث والأشياء ، ثم تحولها إلى حتميات جمالية ذهناً ، وفقاً لقيمة الجمال ؛ ولا تلبث أن تحول هذه الحتميات الجمالية الذهنية ، إلى حتميات مادية ، تتحقق أصواتاً أو ألواناً أو أشكالاً أو ألفاظاً أو أوزاناً أو ايقاعاً الخ ... بل أن الفصل بين الحتميات الذهنية والحتميات المادية فصل مصطنع من أجل التحليل ؛ فلدى الفنان المتمكن من فنه ، لاتنفصل الحتميات الذهنية عن الحتميات المادية ، في هذا الفن أو ذاك .

وهذا يصدق على الأخلاق أيضاً : فالفعل هنا حرية وحتمية أيضاً ؛ والحرية هي حرية الذات ، وهي تحول حتمياتها الذهنية الاخلاقية إلى أفعال أخلاقية ، تستلهم قيمة الخير . ولعله من التكرار الممل ان نضيف : ان الفصل بين الحتميات الذهنية الأخلاقية والأفعال الأخلاقية ، فصل مصطنع من أجل التحليل ؛ وان هذين النوعين من الحتميات يتوحدان في الفعل الأخلاقي الكامل .

والحقيقة ، اننا في كل هذه الأفعال ، نتلبس بحريتنا حتميات العالم ، من خلال حتمياتنا الجسدية والذهنية ؛ لنحقق أفعالنا المختلفة في المعرفة والفن والأخلاق . وهذا يدفعنا إلى أن نرى ، أن حرية الانسان الروحية : الأخلاقية والفنية والعلمية ، لاتقتصر على وحدته مع ذاته ، بل تتعداها إلى وحدته مع العالم ، بحسب ظروفه واحواله بالنسبة إلى العالم .

٥ ـــ حرية الوجدان

ولكن الوجدان موجود في العالم ؛ يمتد بجذوره إلى أعماق الوجود ؛ وهو يعيش فيه تجربته الخاصة ، ناقلا اياها إلى معرفته الكلية ، بفضل وجوده فيه . وبذلك ، فهو يعض بناجذيه على « عالمه الداخلي » و « عالمه الخارجي » ؛ إذا سمحنا لأنفسنا باستعمال تعبيرين غير موفقين ، كثيراً مااستعملتهما « الفلسفة » المعاصرة . وهذا يعني ، انه يربط بين المعطيات المباشرة والتفكير ، بين مايحياه في داخله ، وما يطلقه من أحكام على الأشياء المختلفة .

وهذا له دلالته الكبيرة من وجهة نظرنا ؛ إذ ان الواقع لايقتصر على مايجري في « العالم الخارجي » ، بل يتجاوزه إلى مايجري في « العالم الداخلي » ؛ وان لكل من هذين « العالمين » استمراراً في الآخر . ولهذا لم يكن الوجدان صورة فارغة تملأ بتجربة الوجود المشخص ؛ بل تجربة حية للوجود المشخص ، لا يمكن فصله عنها وعن الوجود المشخص ذاته . والحقيقة فالوجدان ليس ذاتاً كل ماهيتها التفكير ، كما رأى ديكارت ؛ وان كان يمكن له أن يصبح ذاتاً في لحظة تجرده ؛ أي في لحظة ممارسته المعرفة . . ولكنه لاينقطع مع ذلك صلته بالواقع ، في لحظة تجرده هذه ؛ وان كان يستطيع أن يتخيل قطعها تجريداً ! وهذه من خصائصه بما هو حرية ؛ ولكنها حرية لاتنفصل عن الحتمية ، كما رأينا ؛ وان كانت الحتمية هنا حتمية فكرية ، حتمية مجردة تستبعد الموجود ، وتكتفي بفكرة عنه . ولهذا ، كانت الذات مرتبطة دائماً بموضوع ، وخاضعة لموضوعية هذا الموضوع . ولكنها فضلا عن ذلك ، محكومة هي وموضوعية هذا الموضوع الذي تخضع له ، بوجودية الوجود المشخص ، الذي لايمكنها أن ترتبط بموضوعها من دونه . وهذا يعني ، أن الكل وأجزاءه – ولا سيما جزأه الواعي – لايمكن الفصل بينهما ؛ وان كل فصل بينهما هو تزوير في الواقع ، وتزييف للحقيقة .

ولكن هذا لايعني أن الجزء الواعي لايمكنه أن يتحرر : انه حرية في الكل ، بالنسبة إلى أجزاء الكل المتحركة بحركة الصيرورة ؛ وليس حرية خارج الكل ؛ لأنه مامن شيء خارج الكل من جهة ؛ ولأن الحرية لايمكنها أن تعمل في الفراغ من جهة أخرى . وهذا يعني ، أنه حرية في الوجود المشخص ذاته ، الذي هو الحتمية الكبرى التي لايمكنه

الخروج منها ؛ وأن كان اختلاف اتجاهات الصيرورة فيه ، وصدور الموجودات الجزئية عن حركة الصيرورة ، يسمحان له بالاختيار بين الاتجاهات والموجودات الجزئية ، وتلبس احدى الحتميات .

ولهذا كانت حرية الجزء الواعي – الوجدان – حرية محتومة . وهذا يتطلب منا أن نتأمل ملياً ، عناق الحرية والحتمية في كل فعل من أفعال الوجدان ؛ حيث لايتحرر بالصيرورة من الوجود المشخص ، الا لكي يقع في حتميته ، أو في حتميته العقلية : المطلق. ولكن حتمية الوجود المشخص وحتمية صورته العقلية تظلان مسرحاً لحرية الوجدان ، الذي هو حرية محتومة وحتمية حرة في وقت واحد معاً . انه حرية تستمد معينها من الصيرورة ؛ لأن الصيرورة أصل كل جزئي ، ولا حرية إلا أمام الجزئي ؛ ولكنه حتمية أيضاً ، وحتميته آتية من الصيرورة أيضاً ، لأن الصيرورة هي صيرورة الوجود المشخص من ناحية ، ولأنه لايستطيع مخالفة طبيعة الصيرورة من ناحية أخرى. ولكن الصيرورة ذاتها قد تكون كلها حتمية تجره معها ، إذا هو لم يرتفع بفعله مفارقا لها ، ويتنقل بين عناصرها كما يحلو له ، لكي يتشبث بما يريد التشبث به ، ويتجنب مايريد تجنبه ؛ لأنه إذا لم يرتفع هذا الارتفاع ، جرته معها في السياق المحتوم لاحد اتجاهاتها .

والحقيقة ، ان تعدد عناصرها واتجاهاتها ، هو الذي تتيح له أن يمارس أفعاله الحرة ؛ ولكن بعد تفكيكها تجريداً ،والخروج من حتميتها الكبرى ، في سبيل الربط بين حتمياته وحتميات الموجودات الجزئية ، وتحريكها في الاتجاه المقصود ، وللغاية المقصودة . وهذا يعني ؛ أن كل فعل يقوم به ، هو تواصل مع الوجود المشخص . وهذا التواصل حرية وحتمية في الوجدان ، وحرية وحتمية في الوجود المشخص . انه حرية الوجدان ، لأنه حركته ؛ وحتميته أيضاً ، لأن حركته محتومة بقوته وقدراته . وهو حرية في الوجود المشخص ؛ لأن الوجود المشخص وجود في صيرورة ، والصيرورة تترك مجالا للتغير ، والتغير تعدد في طبيعته ؛ والتعدد يفتح مجال الاختيار . ولكنه حتمية الوجود أيضاً ؛ لأن صيرورة الوجود لاتطلق بالتغير والتعدد ، للوجدان حرية الاختيار ، الا ضمن صور تغيرها وتعددها ؛ أي ضمن حتمياتها ذاتها . وهذا يعني ، أن الوجدان يشعر بحدوده تضيق عليه الخناق ؛ وانه مطالب في كل لحظة ، بأن يقوم بجهد للافلات منها . وهنا يشعر بمأساته الكبرى ، عندما يلاحظ ضآلة قوته أمام جبروت الوجود والصيرورة ؛ وبألمه العظيم ، عندما يلاحظ أن كل عائق يجتازه ، انما يسلمه إلى عوائق جديدة لاتحصى ولا تعد .

ولكنه يعزي نفسه بين حين وآخر ؛ حينما يجد أنه يستطيع أن يقوم بعمل من الأعمال ، أمام جبروت الوجود والصيرورة ؛ ويغمره الفرح ، حينما يتغلب على عائق من العوائق. ولكنه سرعان مايعود إلى نفسه ، ويدرك أن مافعله مستمداً أصلاً من الوجود المشخص ؛ وأن ألمه وفرحه ناتجان عن التصاقه بالوجود ، ومواكبته لصيرورته ، في وقت واحد معاً.

ومن هنا كانت حرية الوجدان ! فالحرية في شكلها المشخص هي الوجدان ذاته ؛ وأفعاله هي حريته في تشبثها بحتمياتها الذهنية والجسدية ، بغية التشبث بحتميات العالم أو عدم التشبث بها . لهذا كانت حياة الوجدان ، أو تاريخه ، جملة من الأفعال تتشبث الحرية فيها بحتمياتها المختلفة ، وتحول ماتحقق منها إلى حتميات يمكن للفعل فيما بعد ، أن يتكىء عليها من جديد ، لتحقيق حتميات أخرى ؛ ثم يتكىء على هذه مرة أخرى ، لتحقيق حتميات سواها الخ ... وهكذا ، حتى ينوء في نهاية الأمر ، تحت ثقل هذه الحتميات ؛ فيبدو وكأن مايتمتع به من حرية ، لاقيمة له ؛ لأن حتمياته تبتلعه في نهاية الأمر . وهذه مأساة الانسان في العالم : انه يبدع بحريته حتميات تقضي على هذه الحرية ذاتها .

صحيح أن الانسان يستطيع أن يغير من حتمياته . ولكن هذا نظري خالص ؛ لأن للحتميات منطقاً صارماً لايمكن للحرية التي ابتدعتها ، أن تخرج عليه ؛ ولا سيما بعد ايغال الانسان في سلسلة افعاله ، وما ينشأ عنها من حتميات ، شوطاً بعيداً . ومن هنا كانت استحالة خروج المفكر أو العالم من سياق حتمياته الفكرية أو العلمية ، التي أبدعها في أثناء حياته . واذا كانت الثقافة المتوارثة من جيل إلى جيل ، سلسلة من الحتميات الفكرية والعلمية ، كان لابد من تصور الصعوبة الكبيرة في الخروج على ماتوارثته الأجيال من ثقافة ، والفرصة النادرة جداً لظهور عبقري جديد ، يقلب وضع الفكر أو العلم ؛ ولا سيما أن الفرد يتغذى شعورياً ، بالبيئة الروحية التي يعيش فيها ؛ وبخاصة ، ماتفرزه من مثل عليا ومبادىء ومسلمات يؤمن بها ، ويحاول تحقيق مايختاره منها ، في ذاته . ويساعده على ذلك ، كونه يعيش في الزمان بآناته الثلاثة ، وما يتضمنه هذا من مقدرته على مفارقة الحاضر ، وجعل الماضي والمستقبل يتعانقان من خلاله .

وهذا يجعلنا نرى ، ان كنط لم يكن محقاً ، حينما حاول أن يجعل من الحرية فكرة خالصة مفارقة للتجربة ، ولا تتضمن شيئاً منها ؛ لأن موضوعها لايمكن أن تقدمه التجربة على أي نحو كان . فأنا لاأشعر بحريتي إلا في العالم ، أي وأنا تجاه الأشياء والآخرين .

بيد أني في هذه الحال ، لأشعر بها وهي خالية من الحتمية . ولا شك أننا حينما نقول ذلك ، لانقتصر على فعل واحد من الأفعال الحرة ؛ بل نعممه على الأفعال كلها ، سواء أكانت علمية أم أخلاقية أم فنية .

وهذا يعني ، ان حرية الوجدان تعمل وهي بازاء الجزئيات : الأشياء والآخرين ؛ ولكنها عاجزة عن العمل وهي بازاء الكل . والحقيقة ، أن الشيء الذي يقف الوجدان بازائه ، يظل متميزاً من الفعل الذي يقوم به الوجدان ؛ ويمكنه أن يغادره إلى غيره ، ويعانقه بفعل آخر من أفعاله ؛ تشخيصاً وتجريداً . ولكن العالم الذي يقف الوجدان فيه تشخيصاً ، وان أمكن تمييزه بالتجريد منه ، لايمكنه مغادرته إلا بالتجريد أيضاً . أما في التشخيص فهو عاجز عن الخروج منه ؛ فهو مبتدؤه ومنتهاه ! في حالة التجريد يصبح الوجدان ذاتاً ، ويصبح كل مايقوم تجاهه موضوعاً . بيد أن الذات والموضوع متضمنان في العالم . ولهذا كان كل فعل تقوم به الذات ، وهي بازاء موضوع من الموضوعات ، يجري في العالم ، ولا يمكنه أن يحدث خارجه . بيد أن الأمر يختلف تماماً بصدد العالم ؛ فالذات لاتستطيع أن تفعل بازائه شيئاً ، إلا اذا تصورت عالماً غيره ، يضمها هي وعالمها الحقيقي على صعيد جديد . انها في هذه الحال ، تحول العالم — بالتجريد والخيال — إلى موضوع ، وتعامله معاملة الموضوعات ؛ وما هو بموضوع في حقيقته ، لأنه الأصل الذي صدرت عنه كل الموضوعات ، وحتى الذات التي تدرك هذه الموضوعات . فالذات تحد الموضوعات التي تقف منها ؛ ولكنها لاتحد العالم ؛ لأنها فيه . انه هو الذي يكتنفها من كل جانب ؛ وعبثاً تحاول الخروج منه تشخيصاً .

خاتمة وخلاصة

وهكذا نستطيع أن نستخلص ، ان الحرية مرتبطة دائماً بالحتمية في الفعل ؛ وان الحرية والحتمية تكونان ملتبستين احداهما بالأخرى في المستويات الدنيا من الحياة ، ثم لاتلبثان أن تتجردا معرفة ؛ فتنفصل احداهما عن الأخرى في المستويات العليا ، من دون أن تستغني احداهما عن الأخرى ، في الفعل ، تشخيصاً .

وهذا لايمكن أن يحدث لولا الجسد ؛ فالجسد وان كان ينتمي إلى عالم الطبيعة ، ويخضع بما هو جسد لحتمياتها ؛ فهو يفصل العالم الداخلي عن العالم الخارجي ؛ ويتيح لجهاز الوعي

والارادة أن يوقف المؤثرات الخارجية ؛ لكي يتصرف بها على هذا النحو أو ذاك .

وهذا يعني ، ارتباط الفاعل الحر – بما هو وجدان – بالعالم الذي يعيش فيه ؛ وان فعله لايمكن أن يكون فعلا حراً خالصاً ؛ بل لابد له أن يتكيف مع حتمياته الطبيعية والاجتماعية ، على هذا النحو أو ذاك ، لكي يتحول هو ذاته ، في حده الأقصى ، إلى حتمية من الحتميات . وهذا ينتهي إلى أن الجسد يمنح الذات استقلالا نسبياً ، هو في أصله حريته التي تجعل جهاز الوعي والارادة يقف موقفاً معيناً من حوادث الطبيعة والمجتمع ، فيصل إلى الفعل الحر في أعلى مستوياته ، ولكن ، بالاضافة إلى الاجزاء ، لابالاضافة إلى الكل ؛ وإلى حين فقط ، وليس على الدوام اطلاقاً .

ابن زيدون

محاولة لإعادة النظر في دراسة شخصيته وشعره

د. محمد رضوان الداية

- ١ -

اجتذبت* شخصية ابن زيدون الأدبية النقاد ومؤرخي الأدب منذ القديم ، فقد اهتم به مؤرخ الأندلس القديم ابن حيان ، ثم مؤرخ الأدب الأندلسي في عصر المرابطين ابن بسام ، وأسهم في ذكر أخباره ، وقدما مختارات من أشعاره وآثاره .

وتتابع الأدباء والمؤرخون والنقاد والشراح فجعلوا من تراث ابن زيدون مادة خصبة للدراسة والشرح والتحليل ، ولم ينقطع الاهتمام به حتى الآن . وكان شعره بعد أحد أركان الظرف عند الأندلسيين ، بل لقد نسج بعضهم الأساطير حول مطولته : « أضحى التنائي » ، بسبب شهرته وذيوعها .

والحق ان ذلك الاهتمام بالشاعر ، وتلك الشهرة التي حظي بها لم تكن وليدة ظروف أو ملابسات خارجية ، ولكنها كانت انطباعاً لحقائق موضوعية .

فابن زيدون حين نذكر شعراء الأندلس وأدباءها واحد من الطبقة الأولى في ميدان الشعر ، وهو ذو مكانة خاصة في الترسل الفني .

---

* كتب هذا البحث اساسا لمهرجان ابن زيدون في الرباط وستتبعه بحوث اخرى عن ابن زيدون وعصره وآثاره الادبية .

ولئن كان الحكم على شعره ممكناً لإن معظمه قد جمع أو نقل ولأن قدراً عظيماً منه قد وصل إلينا ، فإن الحكم على نثره يبقى – حتى–الآن محدود الأهمية ، لأن المتبقي منه كان وليد ظروف خاصة ، ولهذا ، فلا بد من الاحتياط عند تقويم نثره الفني احتياطاً دقيقاً .

وبالتالي فإن شهرة ابن زيدون هذه لم تأت من إشادة النقاد ، ولا من صناعة المؤرخين ، ولكنه كان مشهوراً في حياته كما هي الحال من شهرته بعد مرور الأيام والأعوام . وجوانب ابن زيدون المتعددة أتاحت له فرص الشهرة المختلفة في مجالات السياسة والأدب وفي المجتمع الأندلسي الذي صار في عصره إلى مجتمعات كثيرة .

وتبقى المصادر القديمة دائماً منابع حقيقية يرجع إليها الدارس ليأخذ أخباراً ، ويطلع على أحوال الأديب وظروف حياته وتقلبها .

وتحتفظ الأصول التاريخية العامة بأهمية كبرى – على الرغم من إعراض بعض المناهج عن الإيمان بذلك – ذلك أن التأثر والتأثير بين الأدب وما حوله دائم متواصل ، وإن كان ذلك على درجات تتفاوت ، فتتقارب وتتباعد . هذا إلى أن تلك التأثرات ممتدة في الأيام السابقة في التراث الماضي ، كما هي متصلة في الأجيال اللاحقة .

ولئن كانت دراسة الأديب (عامة) على ضوء اعتماد الأصول التاريخية واستنطاق المصادر القديمة أمراً سائغاً مقبولا ، فدراسة ابن زيدون على تلك الأضواء أمر هام بل قد أقول هو أمر ضروري ، ولما كان من اتصال حياة ابن زيدون بمسالك الحياة الأندلسية المتشعبة . وتتجدد إمكانية دراسة ابن زيدون كلما ظهر في التراث ما يضيف جديداً من شعر أو « نثر » أو ظروف حياة .

وتمكن دراسته لدى كل دارس أو ناقد إذا ظهر له من التحليل والتعليل والفهم والتذوق والمقارنة والشرح ما يضيفه إلى سلسلة الدراسات المتعلقة به .

وعلى الرغم من وفرة الدراسات حول ابن زيدون من تأليف وتحقيق ومقال فإن إعادة البحث في تراث ابن زيدون متعود بالفائدة على الدراسات الأدبية الأندلسية .

ولا يغيب عن البال أن هذا الشاعر الأديب من رؤوس الأندلسيين ؛ فالوقوف عنده طويلا مما يليق به ، ويغني البحوث فيه . ولعل مما يسوغ هذا أن الباحث في العادة لا يقول كل شيء ينبغي أن يقال ، أو تغيب عنه أمور ، أو هو يغفل قضايا لا يكترث لها أو

لا يجدها ذات بال ، أو لا تدخل في منهج بحثه على حين هي مما يتصف بالأهمية ويعود بالفائدة . أضف الى ذلك قضية أجدها مهمة — ونحن نعود إلى ابن زيدون لبحثه ودرسه — وهي أن بعض الأحكام التي قيلت فيه : في شخصه وفنه ، كانت أحكاماً ضعيفة ، أو مخالفة لحقيقة الحال في بعض المواقف .

وظهرت محاولات أخرى تعلل بعض مظاهر سلوك ابن زيدون — وسلوك شخصيات متصلة به — بتعليلات خاصة لعلماء قدموا نظريات معينة في علم النفس وغيره من العلوم ، ولكنها كانت تعليلات مسرفة ، تحمل الأمور فوق ما تحمل ، وأخذت تعليلات أخرى شكلا قسرياً لإقحام أوليات تلك النظريات في سيرة ابن زيدون .

ولقد كانت النتائج التي توخاها أولئك الدارسون بعد تحكيم نظرياتهم أقل أهمية مما توهموا ، وأشد ضآلة !

وهناك بحوث أخرى قامت أساساً على تهويل علاقة ابن زيدون العاطفية تهويلا يزيد على الحجم الحقيقي ، أو يجنح في الاستنتاج والحكم إلى آراء ضعيفة .

ومهما يكن من أمر ، فإن الأدب عموماً يبقى منبعاً غزيراً ينهل منه المتأدبون والنقاد والأدباء استمتاعاً بجمال الفن وروعة الإبداع ، كما يبقى في تراث الأمة وضميرها جزءاً غالياً منها يعود إليه الناس بالعناية والرعاية .

ويكون الاهتمام المستمر بعظماء الأمة ومبدعيها دلالة على الوعي وعلى اتصال الأمة بماضيها المجيد ، ودلالة هامة على أن العظيم لا ينتهي بوفاته .

ومن هنا كانت إعادة النظر في ابن زيدون عملا فنياً مفيداً . وإعادة النظر ينبغي أن تكون شاملة ، أعني دراسة شخصية ابن زيدون إنساناً وسياسياً من جهة ودراسته أديباً شاعراً من أهم شعراء الأندلس .

وقسمة دراسة ابن زيدون إلى جانبين شخصي وفني قسمة تلجيء إليها طبيعة البحث وهي قسمة شكلية . ولكن المنهج ينظر إلى ابن زيدون وحدة متكاملة .

وهذا الشاعر الذي اضطرمت حياته بظروف متقلبة علا فيها وهبط ، وشرق وغرب ، وسعد وتعذب ، جعل في شعره ترجمان كثير من تقلبات حياته ، فإن قارىء الديوان يحس بنبض شخصية الشاعر حياً متجاوباً ، ولا يكاد المطالع المتعمق يشعر بغربة الشعر عن الشاعر . بل إن ابن زيدون كان لا يستطيع أن يخفي عواطفه وما يعتلج في صدره . لقد كان هذا من مميزات شخصية ابن زيدون كما سيأتي بعد قليل .

وسأتناول في هذا البحث القصير خطوطاً رئيسة أرجو أن تكون مفاتيح صالحة لدراسة ابن زيدون في اتساع وشمول . ولهذا فلن أقدم تفاصيل مطولة ولا شواهد مستفيضة، ولن أورد من النصوص اكتفاء بالإشارة إليها أحياناً ، لأن البحث المحدد لا يتحمل تفاصيل منهج الدراسة المطولة ، وإن كان الهدف هو تقريب خطة لإعادة تقويم شاعر قرطبة العظيم . وسأعرض – على ضوء التحديد السابق للموضوع – لجانبين اثنين : شخصية ابن زيدون ، وشعره .

– ٢ –

تمتد حياة ابن زيدون في فترتين من تاريخ الأندلس : عصر الفتنة واضطراب الخلافة الأموية ، فسقوطها ؛ ثم فترة دول الطوائف .

أما ولادته وتكوينه الثقافي فقد كانا في ظلال الحكم المرواني الذي تداعى بسرعة هائلة في الربع الأول من القرن الخامس .

وأما نشاطه السياسي والأدبي فكان في مدة دول الطوائف ، وتركز – أساساً – في دولة بني جهور ، ودولة بني عباد في كل من قرطبة وإشبيلية أشهر مدينتين في الأندلس للملك العهد من الزمان .

وقد كان الشاعر لأسرة عريقة من طرفيه : والده ووالدته ، وهي عراقة أصل ونسب أولا : أدت إلى أصالة ثقافة وعلم ثانياً ؛ ذلك أن الأسرة السرية الموسرة ذات المكانة العالية في مجتمع قرطبة هيأت للصغير جواً فائقاً من درس وعناية وتفتح مواهب . وعلى الرغم من يتم الصبي مبكراً فإن رعاية جده لأمه ، وعناية أصدقاء أبيه من علية القوم وعلمائهم عوضت وساعدت .

وتبقى دراسة الشاعر في طفولته وفتوته غير واضحة ، ولكن ثقافة العصر الغالبة يمكن أن تكون الأساس الذي بنى عليه الشاعر ثقافته ، وهي في ذلك الوقت ثقافة رفيعة ، ومنظمة ، وغزيرة .

ومن جهة أخرى فإن شعر ابن زيدون يقدم للقارىء – دون صعوبة – انعكاسات ثقافته الواسعة التي امتدت إلى معظم علوم العصر الزاهر .

وإن ما في شعره من الإشارات والاقتباسات ، والملمحات من الشعر القديم والمحدث ، وامتداد يد الشاعر إلى الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة ، والاصول القديمة من أمثال

وأشعار وأخبار وأعلام ليدل دلالة واضحة على حسن تمثل التراث العربي ، وسهولة استخدامه والقدرة على رفد شعره به دائماً في الظروف الشعرية المختلفة . وهذه ظاهرة تنطبق على نثره مثلما تنطبق على ما في شعره .

وهذه الثقافة العريضة كانت ميزة العصر ، بمعنى أن مثقفي الطبقة الأولى كانوا يتوفرون على مثل فرص ابن زيدون . ولكن ما ننبه عليه هو :
(أولا) اتساع تلك الثقافة عموماً ، (وثانياً) استفادته من ذلك الاتساع الثقافي على اتجاهاته المتعددة إلى أقصى حدود الإفادة و(ثالثاً) ظهور ذلك واضحاً في اتجاه الأدبي من شعر ونثر .

ومن هنا تصبح (الثقافة) بالمعنى الذي أشرت إليه ميزة خاصة تدخل في تكوين الشاعر ، وتقريب المادة الشعرية المثل الفنية إليه ، وتسهيل الأدوات والصيغ والقوالب تسهيلا شديداً .

– ولعل من الصواب أن نقول إن ابن زيدون فتح أذهان الشعراء والأدباء من بعده على هذه الظاهرة ، أعني التكثر من استخدام الرصيد الثقافي ونشره في ثنايا العمل الأدبي . ويظهر ذلك بجلاء مع أدباء الجيل الثاني – والذي بعده – من كتاب المرابطين في الأندلس .

كان لاشتراك ابن زيدون في سن مبكرة في قضايا السياسة وشؤون الحكم أثره في تكوين تلك الشخصية وتوجيه اهتماماتها واستغلال مواهبها . فقد كان ابن زيدون من الطبقة المتقدمة في المجتمع القرطبي ، تميزه الأرستقراطية ، والموهبة الشعرية التي كان لها امتيازها بين الفئات المثقفة ، وعند الفقهاء والعلماء والرؤساء بوجه خاص .

ومنذ تدهور الخلافة الأموية تبرز أسماء وشخصيات ممن تطلعوا إلى الرياسات أو ندبهم أهل الحل والعقد إليها . وكان الشاعر واحداً من رجال أبي الحزم بن جهور الذي تقلد أمور قرطبة . ولاتسعفنا الأخبار بحقيقة دوره في تلك المدة المضطربة ، ولكنه على كل حال دور هام هيأه لمنصب رفيع رشحته إليه مشاركته في ذلك الخضم ، ومعرفة ابن جهور بقيمة هذا الشاب المتحمس المثقف الذي يتمتع بشاعرية رقيقة ، وقدرة على إدارة ديوان الحكم ، والمشاركة في السفارة إلى الدويلات التي نبتت في أرض الأندلس نباتاً مفاجئاً .

ومنذ أن وصل إلى منصب الوزارة – أو ماهو في حكمه – وابن زيدون حريص على أن يستمر فيه . وقد اصطبغت حياته كلها وتلونت برغبته العارمة في المشاركة السياسية

والإدارية . ولا نعرف ابن زيدون منذ توليه المنصب عند ابن جهور إلا وزيراً أو سفيراً أو كاتب دولة رفيع المكانة . ولم يعد يهمه أن يكون ذلك (دائماً) في قرطبة التي أحبها ومع بني جهور الذين كتب معهم فترة هامة من القرن الخامس . وأقول إنه استمرأ تلك الحياة ، أو وجد فيها متنفساً لمواهبه ، أو أنه لم يقبل ما دون ذلك من مناصب .

وقد كانت القضية متبادلة ، فهو يمتلىء طموحاً وتوثباً إلى مناصب الدولة الثانية من جهة ، والحكام أيضاً في حاجة إلى من يدبر شؤون دولهم الجديدة . وكانت طبيعة العلاقات بين تلك الدويلات طبيعة خاصة غير طبيعية . فقد كانوا كالنجوم في ليلة المحاق ، ينافس بعضها بعضاً ولا سطوة لواحدة منها على الأخرى بغير الظروف المواتية .

في هذا الجو الغريب الذي اصطلح فيه الجميع على أخلاقيات وموضوعات كان لابن زيدون ظهور ، وكان لمواهبه قيمة .

ولا شك في أن كياسته وثقافته وحسن تأنيه للأمور ، ونظرته المشرفة – بعد التخلي عن مطامع الصف الأول – كل أولئك هيأ لشخصيته ظهوراً اعترف به ملوك العصر وامراؤه ، فنجح ووفق في مهامه المختلفة ، وزيراً ، وسفيراً ، ومشيراً .

هذه « القضية المتبادلة » ، ومراعاة ابن زيدون السياسة والمداراة باستمرار هي التي انقذته من المشكلات السياسية عند بني جهور ، وهي التي سلمته عند المعتضد على الرغم من بطشه وجبروته . وقد يكون من الظلم الافتراض دائماً أن بطش المعتضد ينبغي أن يطول كل واحد ممن تعاون معه . ولكن منصب ابن زيدون نفسه كان مزلقاً يؤدي بصاحبه إلى الورطة لأن الحدود لم تكن واضحة للفرق بين مهمات الوزير والأمير وكثيراً ما تكون المشكلة من غموض تلك الحدود والظن بتعديها من طرف من الأطراف .

ولا يغيب عن المطالع لشعر المديح عنده طلبه الوزارة والمناصب ، وتلميحه إلى ذلك حيناً وتصريحه حيناً آخر ، وخصوصاً في الموضع الذي كان الشعراء يطلبون فيه المال ويستجدون العطاء من قصيدة المديح .

— ٣ —

وعلاقة ابن زيدون بولادة عند الدارسين من المكرر المعاد ، وقد صارا في الأدب الأندلسي من أصحاب قصص الحب الشهيرة ، ولم يغيبا عن بال دارس فيه أو باحث أو مستطرف .

ولكن الحديث عن ابن زيدون وولادة مما يمكن أن يعاد فيه النظر . فإن الحكم على العلاقة بينهما من الناحية الإنسانية ، وعلى تأثير ولادة في شعر الشاعر الغزلي مفيد وهام . لأن الغزل في شعر ابن زيدون مقدار كبير (نحو الثلث) .

وهذا الغرض في ديوانه من أهم شعره وأصدقه وأكثره مساساً بنفسه ووجدانه إن لم نقل إنه أصدقه ، وأكثره قدرة على إظهار شخصيته .

وبسبب قلة الأخبار عن تلك العلاقة الإنسانية بينهما من جهة ، وتضارب بعض تلك الأخبار من جهة أخرى وقع عدد من البحوث والمقالات التي أنشئت في هذا السبيل في أوهام ، وربما في أخطاء لا يمكن الأخذ بها على علاتها ، وقامت بعض الدراسات على تضخيم بعض جوانب شخصية ولادة وتهويلها بشكل دعائي ، كما قورنت بمقارنات حديثة بعيدة عن روح عصرها الذي كانت فيه .

والذي ينبغي هنا ألا يسرف البحث في استخدام معطيات محدودة أصلاً ، وألا يحمل الأخبار أكثر مما تتحمل ، وألا يغفل في الاستنتاجات كلها عن الحقائق الموضوعية التي تنسجم مع الأخبار الموثوقة ومع التراث الشعري والنثري الموجود ومع مقومات الشخصية المؤكدة .

وواقع الأمر أن ابن زيدون ذا النسب الرفيع والجاه والكفاية المادية أضاف إلى شخصه أموراً أخرى منها الوسامة والنجابة والمقدرة الشعرية التي لم تكن قليلة الأهمية في إتمام الهالة المشعة حول شخصية غزيرة المقومات والمكونات ، وفي الوجه المقابل نجد ولادة التي تتمتع بكل ما أسلفنا عن ابن زيدون من مكانة وموهبة اللهم إلا في قضية الشعر فقد كانت تشارك ، ولم تكن شاعرة يحسب لها أي حساب ، ولست أستطيع هنا أن أبسط العلاقة الإنسانية بينهما ولا إنعكاس ذلك على شعر الشاعر ، لأنه يحتاج إلى مقارنات وتفصيلات وإلى عرض الأخبار والآثار على محك البحث العلمي المطول الخليق ببحث جاد غير متسرع ولا محكوم بفكرة مسبقة ، ولكني سأبين نظرتي إلى تلك العلاقة وإلى أثرها في شعره ، فهناك أمور لابد أن تتبين بالإستناد إلى الأخبار أو أن تظهر حقيقتها بالاعتماد على الشعر والنثر من جهة ، وعلى الاستنتاج والمقايسة من جهة أخرى ، بدء العلاقة بينهما وسر الإنسجام السريع ، ثم الإنقطاع العاجل من قبلها ، وانقطاع الأمل رويداً رويداً بطيئاً من قبل الشاعر ، ومن ثم هل من علاقة بين هذه القضية الشخصية وبين أمور السياسة في مدة وزارته بقرطبة ، وأخيراً أثر ذلك في شعر الشاعر .

وبغض النظر عن الأسباب والأسرار التي نسعى وراءها فإن هناك ظواهر لا تنكر وهي التي تهم الدارس الأدبي — أثر التجربة الإنسانية الهامة في شعره ، بل في أدبه عموماً ، فإن الذي يلفت النظر ويدعو إلى إعادة النظر هو : إستمرار (وجود) ولادة في شعره وجوداً طاغياً : في أثناء حماسة التجربة ، ومنذ خفوتها على الصعيد الإنساني شيئاًفشيئاً.

بل لعل الغريب حقاً هو صفاء شعره المرتبط بها وغزارته حتى بعد إنقطاع الأمل في إرتداد ولادة إلى شيء من ذكريات الأيام الخوالي .ويلون الخيط الحزين شعره الغزلي ومقدمات قصائده ، وشعره الذاتي الذي عالج فيه إحساساته الخاصة .

ويجد الدارس حين ينظر في العلاقة بينهما تناقضاً بين موقفين : موقف ولادة التي هجرت ابن زيدون هجراً لا عودة معه — كما يبدو — على حين نجد الشاعر يتمسك بحبال الأمل ولا تخبو عاطفته المتأججة . والوقت بمروره وتقلبه هو الذي طامن من تلك العاطفة وجعلها تتناقص ولكن ببطء شديد . وأظنها محبة ظلت في نفس الشاعر طويلا حتى أخريات أيامه ناراً تحت الرماد ، تحركها الرياح كلما هبت .

إن دراسة غزل ابن زيدون تبين أن حبه مرتبط بنفسه (بذاته) وشخصيته وطباعه قبل كل شيء ، أعني أن نلتمس السر في نفس ابن زيدون قبل إلتماسه في شخصية ولادة .

لقد كان ابن زيدون رجلا من أصحاب العواطف الرقيقة ، والمسافة واسعة بين ضربه في آفاق السياسة بنجاح وبين إحتثائه وراء عواطف رقيقة جياشة نحو ولادة — و (أيضاً) نحو وطنه الصغير قرطبة — فقد كان أمامهما ضعيفاً بل إن شئت الدقة قلت : كان مرهفاً موطا .

هذه العاطفة الرقيقة هي التي مدت في ظلال ولادة على شعره ، وجعلت حب ولادة علامة بارزة في تجاربه الإنسانية المؤثرة في حياته وشخصه وشعره .

— ٤ —

في حومة الصراع على السلطة ، وفي أثناء ظهور المطامح والمطامع ، ومع إمتداد الأيدي إلى المناصب والمهمات ومع إلتماع نجم ابن زيدون وجهاً سياسياً وإدارياً بارزاً تعرض لتجربة قاسية هي إدخاله إلى السجن ، هبوطاً به من سدة الوزارة .

وقد أسهب دارسو ابن زيدون في بيان أسباب سجنه ، وقد توزعت بين نوعين من الأسباب : فظاهرية قضائية ، وهي أسباب لم تكن تكفي في أي ظرف عادي لإدخال صاحبها إلى السجن ، وأخرى خفية ، ولنقل إنها ذات صبغة سياسية نزلت به من عليائه وخفضته خفضاً .

ولاشك في أن المهم هنا هو أثر التجربة في شخصه ومن ثم في أطراف من أدبه . لقد قدم الشاعر مجموعة شعرية ونثرية إلى ابن جهور تعد من عيون شعره ولكن أثر السجن الهام في نظري لم يكن في شعر ابن زيدون هذا ، ولكنه كان في نفسه وسلوكه فيما بعد .

كان السجن مفاجأة مذهلة لم يكن يتوقعها من الحاكم الذي عمل عنده ، وأيد ملكه وسند دعواه ، وكلما مرت الأيام به — وهو في السجن — كان يزداد قناعة بخطأ حساباته السابقة ومواقفه من الناس قريبهم وبعيدهم .

وبعد أن أخفق في الخروج سريعاً من سجنه إلتفت إلى أصحابه والمقربين ، وبعض من له يد عندهم ، ولكنه إصطدم بخلق آخر لم يعهده من قبل بل قل لم يكن قد إكتشفه : إبتعد عنه المقربون ، وأنتفع بسجنه من كان يتودد ، وكانوا عوناً عليه بدلا من أن يكونوا سنداً له . وانقلب هؤلاء في عينه إلى ذئاب آدمية ، وعبر عن فلسفتهم وأخلاقهم .

والحق أن « الفلسفة » التي تظهر في السينية التي قدمها إلى صديقه أبي حفص بن برد لا تصور فلسفته ولكنها تبين — من وجهة نظره الجديدة التي تعلمها — فلسفة الناس ومنطلقاتهم، فالوصولية والإنتهازية ، والتنصل من الصحبة لأدنى شبهة لم تكن من أخلاقه ولا من سماته ، لقد كان مرهف الشعور ، قريب الدمعة ، غزير الإنفعال ، صادق المودة . ولكن الظروف لم تسمح لهذه الطباع بالإستمرار في سجيتها ، وكان السجن تجربة قاسية تعلم منها الكثير .

وخرج من السجن وقد أعاد تقويم الناس (أفراداً) ، وتقويم أهوائهم وعواطفهم (طباعاً) وعرف قيمة المنصب الذي كان يحتله معرفة جيدة ، وتغير سلوكه كثيراً — بحسب تلك التجربة — فالحاكم — في نظرته الجديدة — يريد وزيراً ذكياً لا تظهر له مطامع ، والناس يسبحون بحمد من بيده النفع والضر ، وأخلاقهم قلب بحسب مصالحهم .

لقد تعلم الحذر ، وأضاف الصبر والمداراة إلى الحنكة والذكاء . وصار ينظر إلى المخارج من الأمور قبل أن يفكر في توفير المداخل إليها . وتضاءلت — كثيراً جداً — قيمة نظرته المثالية إلى الدنيا والحياة والأحياء .

لقد أستطاع أن يكيف سلوكه كوزير وسفير وسياسي خطير بمقدار ما تعلم من تجربة السجن . وكذلك كان حاله مع (ولادة) ولكن تكيفه مع ظروف الحياة الجديدة التي تفتح عليها كان قوياً ، غير أن رسيس الماضي من ذكريات ولادة لم يمت فجأة ، واستمر كما أسلفت ، وكلتاهما من تجربة مريرة ، تعايشتا ، أو تقاربتا في الزمن .

— ٥ —

. . وتنطبع شخصية ابن زيدون بعدد من الطوابع تشارك في تمييزها وإعطائها أبعادها الذاتية . فمن ذلك ما سبق الإلماع إليه من رقة الشعور وإرهاف الحس بالقدر الذي يزيد عن الحد البسيط الطبيعي إلى درجة مميزة .

وهذه الصفة جعلت الشاعر سريع التأثر بالأحداث ، كثير الإنفعال بها وبخلفياتها.

. . ومن ذلك الإعجاب بالذات ، فإنه لم يغب عن ابن زيدون مكانته في قومه ومقامه في السياسة والرياسة وأهميته كاتباً ، وشاعراً مبدعاً تتسابق الحكام إليه . هذا الإعجاب الذي يظهر في ثنايا شعوره هو الذي دفعه إلى أن يضع نفسه في موضعها اللائق فكان يرى نفسه جديراً بالمراكز العالية ، وجديراً بحب الفتاة التي وصفتها المصادر المتعددة بالجمال الفائق في الأسرة الرفيعة المنزلة .

. . ومن ذلك الصراحة ، والبساطة ، والوضوح ، فلم يكن ابن زيدون يستطيع أن يكتم ما في نفسه من نزعات وخلجات .إن قارىء شعره الذي قاله في ظلال السجن مثلا يلمس إنفعالا وعنفاً مكتوماً ترتفع حدته شيئاً بعد شيء ، وبلغ الأمر ذروته مع قصيدته إلى صديقه أبي حفص بن برد ، في الوقت نفسه الذي كان يظهر فيه الشاعر تواضعاً ، واستعطافاً ، وقد لا يكون هذا ملائماً لما يتطلبه موقف الاعتذار .

. . ومن ذلك ارتباط الشاعر بقرطبة وطنه الصغير ، وموئل ذكرياته الغالية . وقد ظل حبه لقرطبة سمة مميزة لنزعاته ، وذا أثر بارز في حياته ، وفي شعره إلى أخريات أيامه .

لقد أثر فيه إغترابه عن قرطبة سفيراً أو سائحاً في البلاد ، وأثر فيه بعده عنها مهاجراً أو « لاجئاً » سياسياً إلى إشبيلية . كانت قرطبة في نفسه فتاة جميلة تشبه ولادة لم ينسهما ، ولم يترك ذكرهما في شعره .

. . ولكن بعض هذا الأمور كانت تجابه أحياناً بأضدادها ، وكان عليه أن يتخل عن بعضها أو يلائم بين النقيضين في محاولة معايشة . فمحبته للوطن الصغير جوبهت بالأسفار والهجرة القسرية . وكان خروجه عنها إضطرارياً وسعيه للعودة إليها حثيثاً .

. . وحبه لولادة كان قوياً ، ولكنه اصطدم بإعجابه بالذات ، وإعتداده بنفسه ، وكبريائه .

ولعل هذا يفسر جانباً من جوانب الخلاف بينهما ، لقد كان إبن زيدون يريد أن يتطامن في هذا الباب ولكن ذلك لم يكن يجري في السلوك كما كان يجري على اللسان . وفي بعض « أضحى التنائي » إشارات إلى الدليل .

— ٦ —

. . مر في بداية هذا الحديث أن التاريخ لم يفصح كثيراً عن أهمية ابن زيدون وأدواره في السياسة والتاريخ ، ولم يبق من آثاره النثرية القدر الكافي على الرغم من أن الشاعر كان في زمانه معدوداً في رؤوس الوزراء وأول الكتاب .

ولكن أهم ما بقي من آثاره يجلو لنا منه وجه الشاعر المبدع الذي أحتل مكانة عالية بين الشعراء في المشرق والمغرب على حد سواء .

وهو من رجال القرن الخامس حيث كان الشعر العربي في الشرق قد انتهى إلى غاية ، وكاد التجديد أن يتوقف لتحل محله إستمرارية طويلة .

وليس في الأندلس مدة كثر فيها الشعراء — ومن يقف في صفوفهم — تشبه فترة القرن الخامس الهجري . ذلك أن انفراط العقد الأندلسي بعثر عواصم جديدة : صغيرة وكبيرة ، صالت فيها رسوم تحاكي رسوم الملك وأبهة السلطان وكان من متممات ذلك وجود الشاعر المذيع .

ولكن نجم ابن زيدون — حتى على الصعيد الأدبي — كان ألمع النجوم . فبعد إنحسار ظل عدد من الشعراء الكبار مع أوائل القرن الخامس كابن دراج وابن شهيد وابن ماء السماء وغيرهم ظهرت طبقة ابن زيدون فكان أشهرهم وأنبههم .

وكانت مكانة ابن زيدون الشعرية رفيعة في نظر القدماء ، كما أنه لقي اهتماماً في العصور التالية . وبقي في قياس الأدباء والمؤرخين والنقاد علامة بارزة أندلسية في الأدب .

وقد شغل بشعره في جوانبه المختلفة « شكلاً ومضموناً » أذهان النقاد القدماء والمعاصرين . ووجد الأندلسيون فيه مشابه من البحتري في الديباجة والصياغة وقوة الأسر فقالوا إنه بحتري الأندلس وهم في ذلك لا يغالون .

ولكن تقويم الشاعر مستقلا عن ظلال الآخرين يبقى تقويماً أكثر سلامة وأقرب إلى الدقة.

والحق أن الشعر المشرقي – في صوره المختارة عنده – قد انسل إلى نفس ابن زيدون برفق وأناة وقد كان إعجابه بالشعر الذي سبقه إعجاب الأديب بالنص الجميل وبذكاء الفنان المرهف ولا يغيب عن بال الدارس – ولايخطئه الظن – أثر عدد من الشعراء المشارقة بسبب ظلال خاصة أو ملابسات معينة أو تحت ظروف مختلفة طارئة فقد كانت تجربة علي بن الجهم جليس المتوكل – بعد أن سجنه هذا الخليفة – مادة وحي لوزير بني جهور في سجنه أعني ابن زيدون فكلاهما أديب دخل إلى السجن في صور مشابهة مقاربة . قد يكون رد الفعل عندهما مختلفاً ، ولا عجب لإن في تركيب الشخصيتين أصلا أختلافاً وتبايناً ، وكانت بعض مواقف المتنبي مثيرة لاهتمام الشاعر وربما اقتبس من شعر صاحبه اقتباساً . وأعجبه في شعر إبن المعتز طريقته وأدواته في التشبيه على الخصوص .

أما البحتري فلم أجد العبارة الدقيقة للقول في «القياس إليه ، لإن أسلوب الشاعرين كان متقارباً جداً من وجوه عديدة مع إحتفاظ ابن زيدون لنفسه بما ينبيء عن شخصه وحسه .

يحتل المديح والغزل المكانة الأولى بين أغراضه الشعرية . وتشترك أغراض أخرى في تكوين مادة الديوان الشعرية . ويختلف المديح الذي تلقاه في الديوان عن المديح الذي تجده في دواوين الشعراء المعاصرين له .

فقد كفى الشاعر مؤونة طلب العطاء ، أو التكسب بالشعر ، وكان له من رصيده المالي ، ومن إعجابه بنفسه ما يمنعه من الدخول في هذا الباب .

وهو إستخدام هذا الغرض ليثبت مركزه عند الأمراء الذين خدم عندهم . قد جعل الشعراء إحدى مواهبه التي يستغلها الأمراء في الإشادة بذكرهم والتنويه بمآثرهم . إن المديح عنده يتوجه أيضاً إلى غرض ذاتي (يخدم مطامحه) ولا يتعارض مع مبادئه .

وتجد في داخل قصائد المديح إشادة الشاعر بنفسه وتنويهه بمآثره وخصاله وغاية مايطلبه من الممدوح هو تثبيت مركزه ودعم رياسته .

وأما الغزل فهو الشعر الحقيقي الذي تجد فيه شخصية ابن زيدون ونوازعه وعواطفه ، كما تستطيع من خلال ذلك الشعر أن تجد خصائص فنه ومقوماته في معظمها ، إن لم نقل فيها جميعاً .

ونذكر هنا أن معظم القصائد غفل من ذكر إسم المحبوبة أو الكناية عنها بما يفصح من بعيد ، بل ربما لم تتضح معالمها الظاهرية (إلا في عدد قليل من القصائد) . ويتبقى لنا في هذا هذا المجال سؤالان :

١- أين شعر الشباب الأول ؟
٢- أكل ما في الديوان من شعر غزلي قيل في (ولادة) ؟

ويتسم الغزل في شعر ابن زيدون بسمات بارزة مميزة ، وأهم ما فيها هو وضوحها وقربها من نظر الدارس ، وسأتحدث عن هذا بعد هذه الفقرة في نظرتي العامة إلى أسلوبه ، وأهم ما يتميز به غزله هو : الصدق وظهور أثر التجربة العميقة والوضوح ، فأنت ترى الشاعر يقدم قلبه وما فيه على راحته ، يبثك ما فيه ويدعوك لأن تشاركه في آلامه وأحزانه ، وحدة عاطفته : فحب ابن زيدون وغزله وليد عاطفة عارمة ظهرت في الشعر صادحة مجلجلة . إستنجد الشاعر في غزله بما حوله من ناس وطبيعة وطير وبكى وحاول أن يبكي قارئه ليشاركه أحزانه .

وغلبة الطابع الحزين على الغزل . فأكثر ما في الديوان من غزل إنما ترنم به بعد القطيعة وقد كان — على جفاء ولاده — وفياً . وهو بين ذلك الجفاء وهذا الوفاء حيران ، حزين يعلم أنه يقبض على الريح ، ويطلب المستحيل ، ولكنه كما قلت كان يصدر عن حب صادق ، وإحساس مرهف ، وعاطفة جياشة مفرقة . ولهذا فهو لم يترك ذكرى ولادة إنسجاماً مع ما في نفسه من تلك الخلجات والعواطف ، قبل كل شيء ، وتجاوب النغم الحزين الذي تحدثت عنه مع الموسيقى المؤثرة ، مما سأبينه بعد .

وشعر ابن زيدون — في جملته هو صورة من وجدان الشاعر وتجارب حياته . ذلك أن الشعر عنده لم يكن إحترافاً ، ولم يكن بضاعة تقدم بغير حساب ، ولقد كان في البحث قبل قليل أن المديح عنده لم يكن من جنس المديح الشائع لعصره ، لإنه كان إلى الإخوانيات ، وإلى قصد تمتين الصلات ، أقرب منه إلى أن يكون مأطوراً بأطر شعر المديح المعروف .

وإذا أردت أن تبحث عن شاعرية ابن زيدون — وأنت تقرأ ديوانه — فلا شك في أنك ستلاحظ معجباً قدرته الفائقة على صياغة المعاني التي يعالجها صياغة واضحة .

وهاتان الميزتان تتعانقان معاً : الوضوح والقدرة الفائقة على التعبير .

ولئن حاولت أن أبرز بعض الأسس التي يبني عليها الشاعر شعره لأمكنني أن أقدم الأمور التالية على أنها رؤوس قضايا ، لا بد لها من البحث المطول ، والدراسة المتأنية في الديوان للتدليل عليها والتمثيل لها . فمن ذلك الأناقة في العبارة وهذه تعتمد على ركائز كثيرة لا مجال للتفصيل فيها الآن ولكن : الموسيقية عنصر أساسي في تكوينها ، وهذه «الموسيقية»

التي أشير إليها تقوم على جوانب كثيرة متعددة ومن ذلك الوضوح في الفكرة والانسجام بينها وبين الصياغة وهي موازنة صعبة استطاع أن يتقنها الشاعر ولايخل بها في غالب شعره . ومن ذلك سلامة اللغة وطواعيتها ، ومنه ظهور القدرة على استيعاب أصداء التراث العربي ومعطياته.

وقد كان هدف الشاعر أن يؤدي الفكرة في قالب جميل ، ولهذا فإنه لم يلتزم طريقة احدة لأداء الفكرة ، وكان اقترابه من أدوات التصوير ، وأساليبه بحسب الملاءمة مع ذلك الهدف .

كما برز في شعره اعتماده على الاستفادة من المتناقضات أو المتضادات في الأشكال والألوان والأحوال ، وكأنه بهذا يقتبس من ظروف حياته وملأ بسأتها الغزيرة .

هذه الأصول الأولية في دراسة الشاعر من شخصية ، وشعر وشاعرية هي مبادىء للنظر مجدداً في ابن زيدون ، هذه الشخصية الأندلسية الفذة .

لاتزيد على أنها محاولة (أولا) ، وأصول أولية لابد لها من العرض المطول على أدوات البحث وآلاته (ثانياً) ولكنها تهدف بالتحديد إلى إعادة النظر في كل ذلك من حياته وتراثه ، وكم ترك الأول للآخر.

فردناند دوسوسور
مؤسس علم اللغة الحديث

د. نجيب غزاوي

سنحاول في هذا المقال اعطاء القارىء العربي فكرة عن رجل من أهم رجالات العصر الحديث ابرز ما فيه انه اول من حاول اعطاء الدراسات اللغوية الصفة العلمية التي افتقدتها زمانا طويلا ، فقد طرح فردناند دوسوسور قضايا اصلية ومهمة بالنسبة الى ما سبق ، وهي لا تزال تؤثر حتى يومنا هذا في اتجاهات علم اللغة الحديث والمعاصر كلها . ولا بد لكل قارىء لعلم اللغة أو مهتم به أو باحث فيه من أن يبدأ بقراءة سوسور حتى يستطيع ادراك ما جاء بعده .

حياة فردناند دوسوسور :

ولد فردناند دوسوسور عام ١٨٥٧ في اسرة سويسرية ذات اصل فرنسي ، معروفة بالتقاليد العلمية ، اذ نبغ فيها علماء الطبيعة والجغرافيون والفيزيائيون . وقد ترك هذا المحيط الفكري الغني اثرا كبيرا في مستقبل فردناند وتفكيره .

تابع فردناند دراسات تقليدية كلاسيكية في جنيف وبرزت لديه ، مبكرا ، نزعة لعلم اللغة . اما دراسته الجامعية (١٨٧٥ ــ ١٨٧٦) فقد امتازت باهتمامه الزائد بالعلوم البحتة والعلوم الطبيعية والكيميائية ، كما اهتم بتنويع هذه الدراسة فتطرق الى علوم الشريعة والقانون . وفي نهاية دراسته الجامعية ، غادر فردناند جنيف الى لايبزغ ليتابع هناك

أربعة فصول دراسية في عاصمة علم اللغة الشاب ، وتتلمذ للاستاذ كوريتوس المختص بالدراسات الاغريقية ، ضمن مجموعة من الشباب النابغين ، الذين كونوا فيما بعد الحركة اللغوية التي عرف اصحابها بالقواعديين الجدد (Les Néogrammairiens)(١).

وكان من بينهم بروغمان (٢٧ سنة) وأستوف (٣٠ سنة) وليسكين (٣٥ سنة) . درس سوسور في ليبزغ اللغات السنسكريتية والايرانية والارلندية القديمة والسلافية القديمة والليتوانية ، على مدى اربع سنوات ، كما شارك في نقاش القواعديين الجدد وندواتهم .

لقد كان عام ١٨٧٨ حدثا مهما بالنسبة للعالم الناشيء ، اذ نشر في ذلك العام أهم مؤلفاته واشهرهـا (مذكرة حول النظام البدائي للاحرف الصوتية في اللغـات الهنديـة الاوربية) . وهي عبارة عن دراسة تحلل تحليلا مبتكرا الاحرف الصوتية في اللغة الهندية الاوربية . كما نشر في العام الذي يليه اطروحته «في استعمال الجر المطلق في السنسكريتية» وكانت هذه الاخيرة ذات طابع فني وتقليدي .

عاد سوسور بعد ذلك الى فرنسا اذ لم يجد لدى الالمان الحماسة الكافية وتابع في باريس دروس ميشيل بريال في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا . واستأنف دراسة السنسكريتية والايرانية وفقه اللغة اللاتينية . ولقد وجد سوسور في باريس جوا اكثر حماسة اذ عرض عليه بريال ، اثر مرضه ، منصبه كمدرس للقواعد المقارنة في المدرسة نفسها ولمّا يبلغ الرابعة والعشرين من عمره .

وتعتبر الفترة الباريسية (١٨٨٠ ـ ١٨٩١) فترة نشاط مهم في حياة سوسور الفكرية لقد درّس هناك القواعد المقارنة للغة الجرمانية وقواعد اللغة اللاتينية كما أقام علاقات طيبة جدا مع الكثير مـن اللغويين الشباب . وانتخب امينا للجمعية اللغوية الباريسية ومشرفا على منشوراتها . غير أن المرض يداهم سوسور ويضطره الى العودة الى جنيف (١٨٩١) حيث يدرس في جامعتها التاريخ المقارن للغات الهندية الاوربية وعلم اللغة العام حتى آخر ايام حياته (١٩١٣) .

وتعتبر الفترة الاخيرة من حياة دوسوسور في جنيف فترة سلبية من الناحية الفكرية

(١) القواعديون الجدد : اسم اطلـق على مجموعة من القواعديين الشباب اشتهروا بالنزعة الوضعية (Positiommame) ومن اهم طروحهم قولهم بثبات القوانين الناظمة للتغيرات الصوتية .

والعلمية ، اذ لاحقته هناك عقدة البحث عن الكمال فقد اراد ان يحقق المهمة الصعبة التي اختارها لنفسه ، الا وهي بناء علم اللغة العام . كما انه قد عانى الكثير من عدم الفهم الذي قوبلت بـه افكاره الثورية ، والتي جمعت ونشرت ، بعد وفاته ، في كتاب حمـل عنوان (دروس علم اللغة العام) وهو عبارة عن مجموعة عن محاضرات القاها بين عامي ١٩٠٦ ـ ١٩١١ . وسنرجع الى دراسة الافكار الاصيلة الواردة في هذا الكتاب الذي نشره تلميذاه شارل بالي والبير سيشيهي بعد وفاته معتمدين أوراقا تركها ، ودفاتر عدد من زملائهم الطلاب .

اصول فكر فردناند دوسوسور

لقد اشرنا فيما سبق الى دور كل من بيئة سوسور الاسرية واقامته في المانيا وفرنسا في تكوين فكره واتجاهه في البحث ، ونود ان نمس هنا قضايا اكثر شمولا ، ونتطرق للتيارات الفكرية ، اللغوية وغيرها ، التي سادت في بداية القرن ، واستخدام سوسور معطياتها في محاولته لتحليل ظاهرة اللغة ودراستها دراسة علمية .

لقد كان فردناند دوسوسور رجل عصره اذ انتقل مع كل ما يجري حوله . فقد استقى من علم اجتماع دور كهايم الكثير من الآراء ، فهو يتحدث في مواقع كثيرة عن اللغة كظاهرة اجتماعية ، وكذلك عن الرابطة الاجتماعية التي تكونها اللغة التي لا يمكن ان توجد (أي اللغة) الا بفضل عقد ما يتم بين أفراد المجتمع . ومن الافكار الاخرى الهامة التي استعارها سوسور من دور كهايم ، فكرة استقلال اللغة عن كل فرد من أفراد المجتمع الذين يتكلمونها ، وانها ، بالرغم من استحالة وجودها خارج مجموعة افراد المجتمع ، تظل مع ذلك ، وبسبب عموميتها ، غير مرتبطة باي فرد على حدة ، بل ان كل فرد خاضع لها . والدليل على ذلك عدم ارتباط تغيرها وتحولها باحد من هؤلاء .

تأثر سوسور في هذا المجال أيضا بأفكار عميده أدريان نافيل الذي طور أفكار دوركهايم في الظاهرة الاجتماعية ، واعتبر القسر اساسا وشرطا من شروط الحياة الاجتماعية ، كما اعتبر تطور اللغة نفسها خاضعا لهذا القسر . ولكن يجدر بالذكر أن سوسور قد خالف دور كهايم ومدرسته في بعض أفكاره . فهو يرى في اللغة مؤسسة اجتماعية ، ولكنه يقول انها مؤسسة اجتماعية تختلف عن بقية المؤسسات لانها تخص جميع أفراد المجتمع . أما الفرق الآخر بـين اللغة وبقية المؤسسات الاجتماعيـة فهو ان الرموز اللغويـة غير معللـة (arbitraires) على حين أن القوانين والعادات والتقاليد تقوم على علاقات طبيعية بين الاشياء

وبالاضافة الى أثر التيار الاجتماعي هذا في طريقة سوسور واتجاهه تاثر مؤسس علم اللغة الحديث بالتيارات السيكولوجية السائدة في عصره ، فقد كان قبل كل شيء شديد الثقة بالاستبطان الذاتي ، ورأى فيه وسيلة فذة لمعرفة ما يدور في ذهن الانسان المفكر . كما شرح الكثير من الوقائع اللغوية بوقائع فكرية اعتبرها بديهية ، فقد رأى أن الرمز اللغوي يجمع بين مفهوم وصورة ، وليس بين شيء واسم(١) ، وأن مفهوما معينا يثير في الذهن الانساني الصورة التي تلائمه . كما ذهب الى ان كل ما في اللغة سيكولوجي وأن الرمز اللغوي هو كيان سيكولوجي .

ويظهر أثر التيار السيكولوجي في فكره في مقولته بان في اللغة جانبا فرديا آخر جماعيا ، وان لا مكان للاول دون الثاني . ونجد هنا اساس أهم افكاره ، كالتمييز بين اللغة (الاجتماعية) والكلام « الفردي » Langue / Parole فتشمل دراسة اللغة ، في نظره ، موضوعين : الاول ، أساسي : اللغة الاجتماعية في جوهرها والمستقلة عن الفرد ، الثاني ، ثانوي : ويشمل الجانب الفردي من اللغة ، الكلام ومعه الجانب الصوتي ، وهو ذو طابع سيكوفيزيائي(٢) .

هذا فيما يخص التيارات الفكرية غير اللغوية التي أثرت في فكر سوسور ومنهجه .

أما فيما يخص التيارات أو المدارس اللغوية التي سبقته أو عاصرته فنشير هنا الى أنه قد هيمنت ، في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين ، الاتجاهات التاريخية والمقارنة على الدراسات اللغوية ، على أن الاتجاه الوصفي قد وجد روادا أيضا . ونذكر بهذا الصدد فون هومبولد ودراساته اللغوية التي قام بها في الشرق الاقصى وامريكا وكذلك افكاره النظرية عن اللغات . فقد أبرز فون هومبولد المظهر الديناميكي للغة ، ورأى في اية لغة كلا منسجما ، كما ألح على مفهوم الشكل(٣) (la forme) في دراسة اللغة وهو

---

(١) فالرمز « غرفة » ، مكون من اجتماع الاصوات غ ، ر ، ف ، ة ، وارتباطها مجتمعة بصورة سيكولوجية معينة وليس بالشيء (غرفة) الذي يمكن أن يكون كبيرا أو صغيرا ، مربعا أو مستطيلا أو مثلثا ، أحمر أو أخضر ، فلو ارتبط الاسم بالشيء لاحتجنا الى عدد هائل من الرموز التي تشير الى الغرفة المربعة أو المستطيلة أو الخضراء أو الحمراء ، وقس على ذلك ، مما يجعل وجود اللغة مستحيلا (انظر الرمز اللغوي في المثال نفسه) .

(٢) نجد مثل هذا الطرح لدى عالم الاجتماع الفرنسي تارد Tarde (١٨٤٣-١٩٠٤) .

(٣) الشكل يعني البنية في تعارضها مع الجوهر الذي يعني الحقيقة المعنوية أو الصوتية (الكتلة غير المنتظمة) أما الشكل فهو يعني التنظيم الخاص لهذه الكتلة غير المنتظمة ، فشكل لغة ما تعبر عنه العلاقات التي تقوم بين الوحدات اللغوية في هذه اللغة .

يعتبر من أهم الافكار اللغوية الحديثة . وتعتبر نظريات فون هومبولد متطورة جدا بالنسبة لعصرها ، فهو من أوائل الذين درسوا دور اللغة في رؤية العالم المحيط ، وكذلك دورها في ادخال النظام على رؤية هذا العالم ، فبغيرها يمكن ان يبدو هذا العالم فوضى سديمية .

ومن جهة أخرى أكد العالم الامريكي وليام وايتني على أهمية الوصف والتحليل المنظم للغة . وقدم العالم الروسي ، ذو الاصل البولوني ، دوكورتيني ، الافكار نفسها . كما خصص السويدي أدولف نورن الكثير من أبحاثه للدراسات الوصفية وأكد على ضرورة احتواء علم اللغة على قسمين وصفي وتاريخي ، كما تعرض لمفهوم الفونيم (١) وتغيراته .

ان هذه الآراء والافكار والمدارس التي اوردناها في هذا القسم من بحثنا تشكل الخلفية الفكرية لآراء سوسور اللغوية ، وسنجد اصداء لها فيما سيأتي ونحن نعرض افكاره التي كانت ثورة في ذلك الوقت ، وأثرت وتؤثر حتى اليوم في كل ما جرى ويجري من ابحاث تخص اللغة ودراستها العلمية .

افكاره :

سنستعرض في هذا القسم من دراستنا أهم الافكار اللغوية الاصيلة التي طرحها سوسور، والتي نجدها مجموعة في الكتاب الذي نشر بعد وفاته تحت عنوان (دروس علم اللغة العام).

ونشير الى ظاهرة غريبة في تفكيره دفعت الكثير من نقاده الى تسميته بمهووس التقسيمات، اذ انه يرى كل ظواهر اللغة على أساس التقسيم أو التمييز بين أمرين ، فهناك اللغة والكلام ، الدراسة الوصفية والدراسة التاريخية ، المدلول le signifié والدال le signifiant في الرمز اللغوي ، العلاقات الافقية والعلاقات الشاقولية في النظام اللغوي، وكل هذه الامور سنشرحها بالتفصيل فيما يلي :

التقسيم الأول : اللغة والكلام Langue / Parole

اللغة : la Langue تعني اللغـة ، في عرف سوسور ، النظام اللغوي نفسه او مجموعة القواعد التي تحدد ، في كل لغة ، استعمال الاصوات والاشكال ووسائل التعبير

(١) الفونيم phonème هو أصغر وحدة صوتية ذات قيمة تمييزية بين كلمتين أو اكثر ففي bas و bas يشكل b و p فونيمين اذ انهما يميزان بين كلمتين فرنسيتين : خطوة pas وجورب bas وفي (ضرب) و (ترب) تشكل (ض)و (ت) فونيمين اذ انهما يميزان بين الكلمتين السابقتين .

النحوي . وهي تشكل بذلك نوعا من التجريد هو الاساس في عملية الاتصال بين البشر ، اذ لابد من ان يملك كل فرد هذا النظام ، الذي يشكل قواعد اللغة المجردة ، حتى يستطيع فهم الآخرين ونقل افكاره ومشاعره اليهم ، فاللغة حادثة اجتماعية على هذا الاساس . ويرى سوسور أن اللغة هي الاساس وانها تشكل موضوع علم اللغة .

الكلام : la parole : اما الكلام فهو حادثة فردية شرطها اللغة فمن غير هذه الاخيرة لا وجود للكلام . غير أن الكلام هو الوسيلة الوحيدة المتوفرة لدراسة اللغة ، فمن خلاله نستشف النظام اللغوي ، واذ كان الوصول الى اللغة يتم عن طريق استقراء الكلام وحذف ما هو فردي من نبرة صوت وعادات عامة مكتسب به عن التعلم ، فالفصل بين اللغة والكلام يقابله اذن الفصل بين ما هو اجتماعي وما هو فردي .

لم يعجب هـذا التقسيم عالم اللغة مارسيل كوهين الذي اعتبره نوعا أو مظهرا من عقدة التقسيم لدى سوسور ، وخشي ان يؤدي الى الخلط بين الكلام والاسلوب Parole / Style اذ يعرّف سوسور الكلام احيانا بانه : الاستعمال الفردي لقواعد اللغة وحسب التفكير الفردي .

اما ميلكا ايفيتش فترى أن الحاح سوسور على هذا التقسيم هو اقل مما يتصوره قارىء « الدروس ... » وتشير الى أن سوسور قد اعتبر هذا التقسيم نظريا محضـا وادرك التواصل بين اللغة والكلام ، وأن اللغة موجودة في الكلام .

ويرى سوسور أن تطور اللغة لا يتم الا عن طريق الكلام . فالتجديد فردي يحدث في الكلام ليتنقل بعد ذلك الى النظام اللغوي ، غير انه يضيف مستدركا أن اي تجديد فردي خاضع للامكانات التي يتيحها النظام اللغوي « فتسبق كلّ خلق أو ابداع مقارنة" عفوية للمواد المتوفرة في كنز اللغة » .

ونشير أخيرا الى اننا نجد مثل هذا التقسيم في مجالات أخرى :

ـ في اللاتينية التي تميز بين Lingua / Sermo

ـ في الالمانية التي تفرق بين Sprache / Rede

ـ وكذلـك لدى فوندر غابيلينتس وهيرمان بول اللذين يتحدثـان عــن Sprachursusindividuelle مقابل Sprachtatigkait

غير أن اهمية هذا التقسـيم وأصالته لدى سوسور ترجع الى مكانته المركزية وصفته المنهجية لديه .

التقسيم الثاني : الدراسة الوصفية والدراسة التاريخية Synchronie/diachronie أو محور التزامن ومحور التتابع

الدراسة الوصفية Synchronie :

تعني الدراسة الوصفية دراسة اللغة ، بغض النظر عن اثر عمل الزمن فيها ، وهي تحدد لذلك حقبة زمنية ، جد قصيرة ، من عمر اللغة يمكن أن تعتبر خلالها بعيدة عن تأثير عناصر التطور ، ونلاحظ ان اللغة تدرس هنا ، كما تدرس موضوعات بقية العلوم ، من وجهة النظر الآنية ، وان الغاية من هذه الدراسة هي كشف النظام اللغوي .

لقد الح سوسور كثيرا على الدراسة الوصفية واعتبرها الاساس .

ويمكن أن نعيد هذا الالحاح الى أسباب ثلاثة :

١ ــ ردة فعل سوسور على انتشار الدراسات اللغوية التاريخية وتوسعها .

٢ ــ أهمية الدراسة الوصفية في كشف النظام اللغوي .

٣ ــ ان اللغة الآنية هي الحقيقة الوحيدة المتوفرة لدى الباحث اللغوي .

يقدم سوسور مثلا عن الدراسة الوصفية ماخوذا من اللغة الالمانية القديمة الفصحى . ففي هذه اللغة ، كان يتم جمع بعض الاسماء مثل : gast, hant, fot, toth, gos باضافة الى آخرها . ان مثل هذا النظام يدرسه علم اللغة الوصفي تحت اسم (نظام الجمع في اللغة الالمانية القديمة) .

الدراسة التاريخية : Diachronie

وهي دراسة تنظر الى اللغة على أساس التتابع الزمني ، ويعني هذا « العلاقات التي تربط بين الكلمات المتتابعة التي لا يدركها وعي جماعي واحد ، والتي يحل بعضها محل بعض ، دون أن يكون هنالك نظام فيما بينها » .

ان الهدف الاساسي لهذه الدراسة هو كشف عمل الزمن في اللغة ، ومجالها هو التغير اللغوي أو تبدل اللغة ، وكذلك المراحل المختلفة في تطورها .

ويضرب سوسور على ذلك مثلا ماخوذا أيضا من اللغة الالمانية القديمة ، فتهتم الدراسة التاريخية بالتغير الذي يصيب كلمة hantiالتي تصبح عبر الزمن hente ثم hende .

لقد تعرض هذا التقسيم المنهجي الى الكثير من الانتقادات ، نورد هنا بعضا منها :

- اللغة في تحول مستمر فكيف نقيم ادلة الدراسة الوصفية ؟
- كيف تحدد الفواصل بين حقبة لغوية وأخرى ؟
- كيف نحكم على البقايا اللغوية القديمة في اللغة الحديثة ؟

وقد اشرنا الى أن سوسور لجا الى هذا التقسيم لاسباب منهجية محض اذ أكد على الطريقتين واعطاهما أهمية مماثلة .

التقسيم الثالث : نظرية الرمز اللغوي

ان الرمز اللغوي ، في نظر سوسور ، ذو طبيعة نفسية(١) ذات وجهين يربط بينهما رابط يجمع بين مفهوم وصورة صوتية (وليس بين شيء واسم) ويرى سوسور هنا أن الصورة الصوتية ليست الصوت المادي ، بل الانطباع او الاثر النفسي لهذا الصوت في الدماغ،وهو يسمي المفهوم مدلولا le signifié والصورة الصوتية دالا le signifiant والجامع بينهما هو الرمز اللغوي le signe .فالرمز اللغوي « ماء » مثلا يجمع من وجهة النظر هذه بين مفهوم « الماء » في الذهن وانطباع الصورة الصوتية المشكلة من (م+ا+ء) في الذهن أيضا .

واذا كان سوسور قد ألح على قضية الوجهين في الرمز اللغوي فانه قد أكد من جهة اخرى على عدم امكان الفصل بينهما . ويقارن للدلالة على ذلك بين الرمز اللغوي وقطعة النقود أو صحيفة الورق ، ويرى أن استحالة الفصل بين وجهي قطعة النقود أو الورقة موجودة في الرمز اللغوي .

ويعتبر هذا التعريف للرمز اللغوي أساس علم المعاني الحديث ، اذ وجد أن ليس هناك من مفهوم أو فكرة دون استعمال الرمز اللغوي الذي يحدد ، اصطلاحيا ، مدلولا ما

(١) غير مادية . ودليله على ذلك وجود المنولوج الداخلي .

ضمن كتلة المعاني غير المنتظمة ، فنستطيع ان نقتطع من هذه الكتلة غير المنتظمة افكارا ومفاهيم ضمن الحدود التي تكون فيها هذه الافكار والمفاهيم مرتبطة بدال ما le signifiant .

ومن جهة اخرى ، تشكل الكتلة الصوتية مادة يمكن تقسيمها الى اجزاء متميزة في حدود ارتباطها بمدلول ما ايضا .

ـ صفات الرمز اللغوي في فكر سوسور :

يتميز الرمز اللغوي ، حسب نظرية سوسور ، بالنقاط التالية :

١ ـ انه غير معلل arbitraire : اذ ان الرابط بين الدال le signifiant والمدلول le signifié مستحيل التعليل ، فلا علاقة طبيعية مثلا بين مفهوم « اخت » والاصوات (ا+خ+ت) . والدليل على ذلك ان التعبير عن هذه الفكرة أو المفهوم مختلف في لغات العالم ، وقس على ذلك .

ان العلاقة بين الدال والمدلول اصطلاحية اذن ، فهي عبارة عن عقد . على ان هناك قليلا من الرموز اللغوية تقوم فيها علاقة طبيعية بين الدال والمدلول . ويفضل سوسور هنا كلمة « تسمية » على كلمة « الرمز اللغوي » للدلالة على هذه الكلمات . ونضرب على ذلك مثلا الكلمات التي تقلد الاصوات : هديل ، صهيل ، انين ، عواء ....

وتبدو هذه الظاهرة اكثر وضوحا في اللغات البدائية منها في اللغات المتطورة ، ويرى سوسور ان العلاقة الطبيعية هي على درجات ضمن التسمية اللغوية او الرمز اللغوي . فاذا كانت «عشر» غير قابلة للتعليل فان «عشرين» معللة في علاقتها مع «عشر» . اذا كانت feuille(١) في الفرنسية غير معللة فان portefeuill (٢) معللة بالنسبة اليها .

٢ ـ الصفة التتابعية la linéarité : الدال ذو طبيعة سمعية ، اذ هو يجري ضمن الزمن مما يجعل الرموز اللغوية تتابع الواحد بعد الآخر مشكلة سلسلة . وتجعل الصفة التتابعية هذه الرمز اللغوي والبنية اللغوية قابلة للتحليل والقياس الكمي .

٣ ـ الصفة القسرية (الثبات) : اذا كان اختيار الدال يتم بحرية مطلقة بالنسبة للفكرة أو المفهوم ، فهو ليس كذلك بالنسبة للجماعة التي تستعمله ، اذ انه يشكل جزءا من مجموع ميراث ينتقل عبر الاجيال ، ويفرض نفسه على الاجيال اللاحقة التي لا تستشار في استعماله ولا تستطيع تغييره لانها مرتبطة بالنظام اللغوي ككل .

(١) ورقة .

(٢) حامل ورقة .

٤ ـ الصفة التمييزية différentiel : يعمل الرمز اللغوي في وجوده وغيابه ، فالرمز « حصان » مثلا يعني حصانا لا اكثر ولا اقل ، وهو يحمل تلك الدلالة نتيجة لتميزه عن بقية الرموز اللغوية . وهذا ما يعنيه سوسور حين يشير الى أن الرمز اللغوي « سلبي وتمييزي محض » . فكلمة « حصان » تزيح بوجودها كل مفاهيم اللغة التي لا تدل بشكل مطلق على مفهوم الحصان .

ولقد فسر سوسور صفة التميز بمفهوم آخر هو مفهوم القيمة la valeur ، اذ قال: « يتكون الجزء الفكري في الرمز اللغوي من علاقات وفروق فقط تقوم بينه وبين الرموز الاخرى » .

ان الصفة التمييزية هي التي تجعل الرموز اللغوية تعمل بالتعارض فيما بينها ، فتقوم كل آليات اللغة على تعارضات من هذا النوع ، وعلى كل الفروق الفكرية والصوتية التي تنجم عنها .

فالفرق الصوتي بين pardon (١) و lardon (٢) يرتكز على الفرق بين الصوتين الاولين p و l ، وهو فرق تعارضي كاف للتمييز بين الدالين ، وهو يميز ايضا بين مدلولين .

وعلى عكس المفاهيم الاخرى ، تبدو نظرية الرمز اللغوي غير واضحة في مذهب سوسور، فكل ما فيها تنقصه الدقة ، على أن هذا لا يمنع أصالة الطرح ، خصوصا فيما يتعلق بالصفة السيكولوجية للرمز اللغوي الذي يجمع بين صورة صوتية ومفهوم في علاقة مجردة غير مادية . فقد خالف سوسور هنا مفهوما افلاطونيا سائدا كان يرى في الرمز اللغوي علاقة بين اسم وشيء .

التقسيم الرابع : النظام اللغوي : le système

على عكس الدراسات « اللغوية » السابقة ذات الطابع الفلسفي ، اعتبر سوسور ولاحقوه اللغة نظاما ، اذ عنوا بدراسة العناصر التي تكون اللغة : عددها ، وظائفها ، وعلاقاتها المتبادلة ، وكل الآلية المعقدة التي تجعل من اللغة وسيلة اتصال ، فاكد سوسور ان « النظام اللغوي هو مجموعة متماسكة » ، وأن دراسة هذا النظام هو المهمة الاولى للبحث اللغوي الوصفي . كما رفض فكرة العنصر اللغوي المنعزل ، ورأى أن تعريف هذا

(١) عفوا وعذرا .

(٢) قطعة شحم صغيرة .

العنصر يتم على أساس علاقاته مع العناصر الاخرى ، ووظيفته في النص ، وليس على اساس شكله (طريقة اشتقاقه او بنيته الصوتية) .

ويلجأ سوسور الى لعبة الشطرنج لتوضيح فكرته . ففي هذه اللعبة ، يعرف احجار الشطرنج على أساس وظائفها التي تحددها لها قواعد اللعبة ، بينما يلعب شكلها الظاهري دورا ثانويا : ان شكل الفارس أو القلعة او غيرها يمكن ان يختلف باللون أو الظهر او المادة الى حد كبير ، كما يمكن استبدال اي حجر بشيء ما دون أن يؤثر ذلك في وظيفته ما دامت قواعد اللعبة مصانة . والمهم هنا أن تظل احجار اللعب مختلف بعضها عن بعض لتجنب الغموض . ان قيمة أحجار اللعبة ليست اذن في مادتها أو في جوهرها بل في علاقاتها ، ونقصد هنا القواعد التي تحكم مواقعها وتنقلاتها وتأثيرها بعضها في بعضها الآخر .

ويرى سوسور أن آليات النظام اللغوي تعتمد على نوعين من العلاقات :

١ ــ العلاقات الافقية :

وتشمل العلاقات بين عنصر جملة معينة ، مكتوبة او ملفوظة ، والعنصر الذي يسبقه ، والعنصر الذي يلحق به . ان قيمة هذا العنصر ووظيفته هي حصيلة علاقته بهذين العنصرين الى حد ما .

في المثل التالي ، مـن الفرنسية S'il fait beau temps, nous sortirons (١) نجد أن قيمة كل عنصر تنتج عن محيطه : فكلمة temps(٢) تأخذ قيمتها هنا (حالة جوية وليس زمانا) من علاقاتها مع بقية عناصر الجملة وخصوصا fait beau .

٢ ــ العلاقات الشاقولية :

وهي تشير الى العلاقات بين عناصر جملة ما ، مكتوبة أو ملفوظة ، مع عناصر غائبة عن النص ، اذ ان كل عنصر لغوي يثير لدى المتكلم او المستمع صورا لعناصر أخرى .

فالرمز « حب » هو علاقة غير مرئية مع « عشق ، غرام ، هوى ... الخ . » ، هذا من حيث المضمون . أما من ناحية الشكل فنورد المثل التالي :

ان الرمز « أحَبَّ » هو على علاقة غير مرئية مع :
« يُحِب »
« سيُحِب »

---

(١) اذا كان الجو جميلا خرجنا .

(٢) زمن أو جو .

ان معنى « حب » ووظيفتها ـ وهي اسم يدل على درجة معينة من عاطفة معينة يحددها موقعها من « عشق ، غرام ، هوى .... » ـ يفهمان ويدركان من خلال علاقتهما مع بقية العناصر القريبة منها التي ذكرناها . كما ان قيمة (ا) ـ وهي علامة الماضي للغائب المفرد في « أَحَبَّ » ـ يُدْرَك من خلال علاقاتها مع (يـ) ـ علامة الحاضر للغائب المفرد في « يُحب » ـ و (س) و (يـ) ـ علامتا المستقبل والحاضر للغائب المفرد في « سيُحب » ـ وغيرها من الاشكال في نظام الفعل في اللغة العربية .

ان هـذا كله يعني ان اللغة شكل وليست جوهرا ، وان كل عناصرها ذات طبيعة تعارضية ، وهي لا تعتبر رموزا الا بالقدر الذي يتميز فيه بعضها عن بعضها الآخر . والوحدات اللغوية مختلفة ، واختلافها يميز بينها ليعطيها قيما مختلفة . ولننظر الى المجموعة التالية من الرموز في اللغتين العربية والفرنسية :

الم ـ قلم   poule — boule

الم ـ علم   polue — foule

الم ـ ظلم   poule — boule

الم ـ ثلم   poule — moule

ففي مجموعة الرموز من اللغة العربية نجد ان الفروق بين الصوت (ا) في (الم) والعناصر المقابلة له في الرموز الاخرى ـ (ق) في (قلم) و (ع) في (علم) و (ظ) في (ظلم) و (ث) في (ثلم) ـ ان هذه الفروق هي التي تعطي قيمة لغوية لـ (الم) وبقية عناصر هذا النظام الصغيرفي اللغة العربية . اما فيما يتعلق بمجموعة الرموز الفرنسية ، فنرى ان الفروق بين الصوت p في poule (دجاجة) والعناصر المقابلة له في الرموز الاخرى F في foule (جمهور) و K في coule (يجري) و M في moule (قالب) ، ان هذه الفروق هي التي تعطي قيمة لـ poule وبقية عناصر هذا النظام الصغير .

ولننظر الى مفهوم النظام اللغوي عبر مثل آخر يتعلق بالمفردات ، فقد ظهرت عام ١٨٠٩ دراجة ذات دولابين كبيرين اخذت اسم Vélocipède . كما اشارت القواميس في نهاية القرن التاسع عشر الى وجود كلمة Vél فشكلت الكلمتان نظاما صغيرا يحتوي على مستويين لغويين : الفرنسية الراقية standard ، والفرنسية الدارجة familier . وفي الوقت نفسه اغتنى هذا النظام بكلمة ثالثة bicycle جاءت من الانكليزية لتشير الى شيء آخر يختلف عن vélocipède . فالتعارض بين الكلمتين كان تعارضا بين الحديث bicycle والقديم vélocipède . واخيرا جاءت bicyclette لتطرد bicycle .

وفي الوقت الحالي تحتفظ vélocipède بقيمة ادبية قديمة كما أن لها وقعا يثير الضحك بالنسبة لـ bicyclette . فيما حافظت هذه الاخيرة على علاقتها السابقة مع Vélo في اللغة الدارجة . وقد حدث تعديل في هذا النظام اذ دخلته كلمة bécane عام ١٨٧٠ وتشير الى اية آلة قديمة ، وهي ذات طابع شعبي في علاقتها مع bicyclette .

ولننظر الآن للنظام اللغوي الذي يحيط بالرمز bicyclette : انه يشمل علاقتها مع:

bécane

vélo

tricycle — دراجة ذات ثلاث دواليب

Vélomoteur — دراجات ذات محرك

mohylette — ماركة دراجة نارية اخذت الدراجة اسمها

motocyclette — دراجة نارية

الماركة المعروفة للدراجة النارية ، اعطت اسمها للدراجة vespa

وبعد ، ان مفهوم النظام فكرة قديمة درجت في منتصف القرن الثامن عشر في مفردات الفلسفة والرياضيات . فقد تحدث غاليله عن النظام على أنه مجموعة اشياء مترابطة فيما بينها . كما نجد في ذلك القرن تعبيرات مثل : النظام العصبي ، النظام العضلي ، النظام الفلسفي ...... ويكتب جيمس هاريس Harris عام ١٧٥١ قائلا « نستطيع ان نعرّف اللغة ، اخيرا ، بانها نظام اصوات ملفوظة ترمز لافكارنا » . كما تحدث تورو Thurot من اللغة » كنظام كل شيء فيه مرتبط بالآخر « . وتحدث Bopp ايضا عن النظام بالنسبة لأزمنة الافعال في الالمانية .

ليس النظام اذن تجديدا لدى سوسور فهو لديه ذو قيمة منهجية هامة جدا فهو يكرر كلمة نظام systéme / ١٣٨ / مرة في كتابه . كما يكرر مرادفتيها mécanisme / ١٣ / مرة و organisme / ١١ / مرة .

وتشكل افكار سوسور اساس علم اللغة الحديث والمعاصر ، فكل ما جاء بعده انما انطلق منه وطوره ،سواء أكان ذلك في مجال اهمية الدراسة الوصفية او في أن اللغة (النظام اللغوي او مجموعة القواعد المجردة المتواجدة لدى المتكلم والمستمع) هدف البحث اللغوي وغايته .

ان مطالعة المدارس اللغوية التي جاءت بعده : الوظيفية le fonctionnalisme والتوزيعية Le distributionnalisme والتوليدية التحويلية Le générativisme ، Le transformationalisme ، وهذه الاخيرة تهيمن على كل البحث اللغوي في العالم . ان مطالعة هذه المدارس تبين اهمية افكار سوسور وآرائه واصالتها .

ولا بد هنا من الاشارة الى ان المدرسة التوليدية التحويلية قد انتقدت بعض افكار سوسور ، اذ اعتبرت ، مثلا ، ان فكرة اللغة ناقصة عند سوسور ، فاللغة لا تتكون فقط من مجموعة قواعد مجردة مكتسبة بالتعلم ، بل تدخل فيها قضية مهمة هي الابداع اللغوي الذي تدل عليه قدرة المتكلم على فهم جمل لم يسمعها او يقرأها من قبل ، او تاليف مثل هذه الجمل .

ورغم كل هذه الاصالة وذلك الاثر ، لم يلق سوسور سوى النقد من لغويي عصره . فكل الذين تحدثوا عنه ، في تلك الفترة ، انما تحدثوا عنه لينتقدوه . لقد كان لعدم الفهم هذا أثر كبير في حياة سوسور ونفسيته . وندرك حدة النكران الذي تعرض له سوسور في اوربا اذا عرفنا ان اول من ترجمه كان اليابانيون عام ١٩٢٨ ، وقد أعيد طبعه عندهم ثلاث مرات . وجاء بعدهم الالمان عام ١٩٣١ (ولم تُعَد طباعته لديهم) ، ثم لحقهم الروس عام ١٩٣٣ ، ثم الاسبان عام ١٩٤٥ ، والانكليز عام ١٩٥٩ ، والبولونيون عام ١٩٦١ ، والهنغار اخيرا عام ١٩٦٧ .

ان ظهور اول ترجمات سوسور في اليابان يظهر اثره الكبير هناك ، اذ انتظرت اوربا هزيمة كل المعارضين له لتترجمه وتنشره . فقد عرفه وقدره كل الناس في فرنسا الا ان تقديرهم انصب على (المذكرة) وليس على (الدروس) ، فنرى ميي Meillet واقرانه يبدون التحفظ الشديد فيما يختص بآراء سوسور في (الدروس) .

واستفادت روسيا كثيرا من وجود احد أهم تلاميذ سوسور (كرسوفسكي) فيها ، الا ان هيمنة آراء العالم اللغوي الروسي مار قد أثرت كثيرا في عملية استيعاب الروس لافكار سوسور .

كما قرأت الولايات المتحدة كتاب سوسور حين صدوره ، الا ان غطرسة بلوم فيلد ورغبته في خلق علم لغة علمي ادت الى اهمال سوسور لفترة لاباس بها هناك .

ولم يكن حظ سوسور مع الفلاسفة اكبر ، فكان أول من اهتم به ليفي شتراوس عام ١٩٤٥ . ففي مقالته عن التحليل البنيوي في علم اللغة والانتروبولوجيا ، المنشور في مجلة (Word) اعتبر شتراوس علم اللغة علما رائدا بالنسبة الى بقية العلوم الانسانية .

اما ميرلو بونتي فقد اشار اليه في مواقع كثيرة من كتابيه عن فينومينولوجيا الادراك ١٩٤٥ ، والرموز ١٩٦٠ . غير أنه للاسف الشديد ، قد حور الكثير من تعاليم سوسور ، واستخدم مفرداته في دلالات لم يقصدها سوسور مطلقا . ولم يكن حظ سوسور افضل مع رولان بارت .

ومع انقضاء الزمن تظل افكار سوسور في عمق التفكير اللغوي ، فقد اعطاه الآن علماء اللغة وعلم اللغة نفسه كل الاعتبار الذي يستحق . اذ اعقبت فترة النكران والنقد السلبي فترة احترام وتقدير وتطوير لكل الافكار الاصيلة لمؤسس علم اللغة الحديث .

عن قيمة الذاكرة والتراث والتاريخ

بهجت سليمان

ليس الدافع الى هذا البحث نقد ما قيل او يقال في التراث والتاريخ، انما المبرر الاساسي لكتابته هو بذل المحاولة لوضع التراث والتاريخ في مكانهما الصحيح ، وربط كل منهما بمفهوم الذاكرة ، هذا الربط الذي لا غنى عنه لمن يسعى الى فهم قيمة ودور كل من التراث والتاريخ بالنسبة الى الحضارة الانسانية .

ولابد ، عند معالجة مثل هـذا الموضوع النظري ، مـن استخدام وسائل التجريد والمنطق الشكلي والديالكتيكي ، كاسلوب وحيد يوصل الى النتائج الحقيقية المرجوة ، كالقياس والاستنتاج والتحليل .. الخ .

ولو لجأنا بادىء الامر الى التحليل اللغوي للمادة اللفظية لمفاهيم : الذاكرة والتراث والتاريخ ، لتوضحت لنا أكثر من رابطة أو عنصر مشترك بينها . فالذاكرة جاءت من الفعل الماضي ذكر : اي نطق به ، او حفظه في ذهنه ، والذاكرة هي قوة نفسية تحفظ الأشـياء في الذهن ، وتحضرها للعقل عند الاقتضاء .

والتراث جاء من فعل ورث ورثاً وتراثاً : اي انتقل اليه مال فلان بعد وفاته ، والتراث : هو ما يخلفه الميت لنا . اما التاريخ فقد جاء من

فعل ارخ : اي عرف وقته ، وتاريخ الشيء : وقت حدوثه ، وعلم التاريخ: علم يتضمن ذكر الوقائع واوقاتها واسبابها(١) .

من خلال هذا التحليل يتراءى لنا التشابه الكبير بين وظائف المفاهيم الثلاثة ، فالذاكرة تقوم بحفظ الخبرات والمعلومات في النفس ، وتستدعيها عند الضرورة، انها نافذة الحاضر الى الماضي المدخر فيها، والأمر لا يختلف عن ذلك بالنسبة الى التراث ، فهو ايضاً كل ما يدخره من الماضي ويحفظه من السلف ماديا ،ومعنويا ، واما التاريخفهو العلم المنظم لوظيفةالتراث. ان ادخار الماضي وحفظه واستخدامه هي العناصر المشتركة بين مفاهيم الذاكرة والتراث والتاريخ .

ليس كل ما يمضي هو عديم الجدوى ، وليس كل ما يردنا من السلف عديم الأهمية والفائدة ، ونستطيع القول : ان حضارتنا الحاضرة مدينة بوجودها للماضي .. للحضارة السالفة . هذه هي النقطة الجوهرية التي ستكون موضوع معالجة وبحث .

ان تحليلا عميقا لمفهوم الذاكرة او التراث او التاريخ ، سوف يبرز لنا قيمتها واهميتها ، وسوف يضعنا وجها لوجه امام الدور او الوظيفة الحيوية التي تقوم بها حيال الحضارة الانسانية ، هذه الوظيفة العضوية التي لا غنى عنها لتطور الفرد والمجتمع والبشرية جمعاء ، من جميع النواحي ، وبما ان الذاكرة الفردية هي الشكل البسيط الخلوي للتراث والتاريخ ، فلا بد اذن من دراستها وتحليلها قبل دراسة وتحليل اشكالها المركبة الجمعية ، التي منها التراث والتاريخ .

ولولا الذاكرة لانتفت القدرة على بناء الحضارة الانسانية ، لان الذاكرة هي الوسيلة الوحيدة التي تمكن الانسان من خزن تجاربه وخبراته ومعلوماته المكتسبة في سياق نشاطه اليومي . ولا يخفى على احد ماللاحتفاظ بتلك المكتسبات من اهمية قصوى على التلاؤم والتكيف البشري مع الواقع الطبيعي والاجتماعي خلال الحاضر والمستقبل .

(١) معجم النجد ــ المطبعة الكاثوليكية ــ بيروت ــ الطبعة التاسعة عشرة ــ لويس معلوف .

ان الذاكرة هي تلك القدرة التي يتمتع بها الانسان ، ويستطيع بوساطتها استدعاء الماضي بما فيه من احاسيس ومثيرات عن طريق اللغة والصورة ، كما انها تلك الوظيفة التي تمارسها في خزن احاسيس الحاضر ومثيراته وصوره الفكرية والعملية .

لقد وجدت الطبيعة في أشكال حركتها الفيزيائية والكيميائية ، قبل ان توجد في شكل حركتها البيولوجية ، ان الحياة وجدت في مرحلة معينة من تطور الطبيعة الفيزيائية والكيميائية ، وكانت ولادة الاشكال النباتية والعضوية الخلوية الاولى كنتيجة حتمية للتطور المذكور ، ثم تلا ذلك تطور الشكل البيولوجي ، فظهرت المركبات العضوية المختلفة ، والتي يقع في قمتها الفقريات والثدييات ، وظهر الانسان كارقى كائن حي ، ولم يكن الانسان متمتعا بالوعي عند ظهوره ، بل ظهر وعيه في مرحلة متقدمة من تطور جهازه العصبي ودماغه .

لقد ظهر الوعي باعتباره شكلا من اشكال الانعكاس المتطور على صورة حساسية ، وكان ذلك نتيجة لظهور اللغة والكلام ، الذي يعتبر شارة قادرة على استثارة العديد من الشارات الاولية الفورية اوالمستقبلية أو الماضية ، لذلك كان الكلام هو شارة الشارات ، وهو المادة الموعية والمثيرة لاحاسيس حاضرة أو ماضية أو محتملة (١) وكانت الذاكرة في هذا السياق احدى وظائف الدماغ الاساسية ، التي تقوم بحفظ الاحاسيس الحادثة في الحاضر ، واسترجاعها عند اللزوم حين تثيرها اللغة أو الحركة أو الحوادث الجارية .

ان الحيوانات تفتقر الى امكانية التطور التي يتمتع بها الانسان ، لانها متخلفة عنه من حيث درجة ونوع الانعكاس ، الذي يمكننا تحقيقه كاستجابة على المؤثرات الخارجية ، فجملتهاالعصبية ودماغها وحساسيتها لم تصل الى درجة الوعي ، لان الوعي كدرجة أو مستوى متطورللانعكاس لا يتحقق الا في نطاق تحقق نظام الشارات الثاني حيث يمتلك الانسان خلالها المهارات الكلامية الاولية(٢) التي هي المادة الموعية للاحاسيس ، والتي هي وسيلة تحقق الوعي . ان الذاكرة هي بهذا المعنى ، تلك الصيغ

---

(١) المادية الديالكتيكية ـ ترجمة بدر الدين السباعي وآخرون .

(٢) المرجع نفسه .

الكلامية او الصور او الحوادث او الاستجابات والنشاطات التي قام بها الانسان في الماضي والتي يمكن استثارتها واسترجاعها عن طريق الوسائل الوعية . فالكلام هو اهم وسائل استثارة وعي الماضي المخزون في الذاكرة وبهذه المرحلة من تطور الانعكاس يمكن ان توجد الذاكرة . فما هي قيمة الذاكرة بالنسبة الى تطور الانسان ؟

ان الذاكرة هي مستودع الماضي ، ماضي الانسان الفرد ، وماضي المجتمع ، وفي هذا المستودع تتكدس كل يوم وتزداد تجاربه وخبراته ومعارفه وسائر نشاطاته ، في هذا المستودع يحتفظ الانسان بكل مكتسبات حياته المادية والمعنوية ، هذه المكتسبات التي يستمد منها عوامل نموه واستمراره وتطوره ونجاحاته ، ويبني من خلالها حاضره ومستقبله . والانسان يجد نفسه دوما « بحاجة الى ان يختزن معلوماته ، ويرجع اليها لمواجهة مشكلاته المستقبلية »(١) ولولا الذاكرة التي تقوم بوظيفة خزن المعلومات والخبرات لما تمكن الانسان من السيطرة على الخطأ الذي يتكرر مرارا ، او دوريا في الحاضر والمستقبل ، ولما تمكن من اتقاء الحوادث الجديدة التي تشبه الحوادث القديمة ، ولما تمكن من حفظ ميراث اللغة العظيم الذي يمنحه قدرة التواصل والتفاهم مع ابناء جنسه من البشر عبر النشاط الاجتماعي المنتج . ان الذاكرة هي كنز لا ينضب للانسان والمجتمع باعتبارها المعبر الوحيد الى معين الماضي الغني .

والذاكرة بالنسبة الى الانسان الفرد هي قوة نفسية عارفة ، اي انها تسهم بقسط حاسم في انشاء المعرفة وابداعها فهي التي تمكننا من عقد الموازنة والمقارنة بين الحوادث التي تمضي والحوادث الطارئة والمستجدة ، من اجل تقصي العلائق التي تربط فيما بينها ومعرفة جوهرها والحقائق الكامنة خلف الوقائع الظاهراتية البادية لنا . ان الذاكرة تمارس وظيفتها هذه باعتبارها الجسر الوحيد بين الحاضر والماضي ، فهي تدخر القيمة المعرفية ، وتجعل منها مستندا لانتاج معارف جديدة محتملة ، ان الذاكرة هي دعامة الابداع باشكاله ومستوياته كافة . ولكي نوضح ما للذاكرة من قيمة اساسية عظيمة على حياتنا وتطورنا ، سنضرب مثلا بسيطا :

(١) علم النفس : دراسة التكيف البشري ـ الدكتور فاخر عاقل .

لنفرض مثلا ان شخصا ما يريد ان يصبح شاعرا او عالم هندسة او فيزياء او كيمياء او اقتصاد .. الخ . فهل يستطيع ذلك الشخص ان يكون كذلك ان لم يتعلم اللغة والشعر ، وتكون له القدرة على الاحتفاظ بما تعلمه ؟ هل يستطيع أن يبدع في مجال الطب او الهندسة او الاقتصاد ان لم يتعلم مبادىء هذه العلوم ، وتكون لديه امكانية الاحتفاظ بها ؟ ان من لا تكون له القدرة على الاحتفاظ بمعارفه الاساسية في الهندسة أو الاقتصاد او غيرهما لا يستطيع الابداع والابتكار او حتى الاستخدام في مجال علم من العلوم المذكورة ، تصوروا رجلا ينطق بالشعر على الرغم من عدم تذكره للحروف الابجدية أو لقواعد اللغة ، او لمقولات الشعر ومقوماته او لما حصل عليه من التجارب الشعرية التي اطلع عليها . ان هذا يبدو مستحيلا ، بل لولا الذاكرة لاستحالت المعرفة وانتفى الوعي ، وانعدمت قدرة الانسان على التنبؤ بما قد يواجهه من اخطار او مفاجآت .

فالتطور والابداع يتوقفان على وجود الذاكرة . فلو انني نسيت كتابة أو قراءة الحروف الابجدية للغة العربية اذن لما استطعت كتابة هذه السطور . اننا مدينون بمستوى تطورنا الراهن والمقبل للذاكرة ، لانها هي القوة السحرية الخلاقة التي تجعلنا نعرف ونستفيد من معارفنا الماضية على اتم وجه من أجل استخدامها في مواجهة الشروط والظروف المشابهة نفسها التي يمكن ان تطرأ في المستقبل . ان الذاكرة هي التي تتيح للانسان العودة الى ماضيه للبحث عن نظائر الاحوال المستجدة في الحاضر ، او التي قد تستجد في المستقبل ، بغية حلها على الوجه الصحيح الذي حلت به النظائر الماضية ، او بغية تلافي الاخطاء التي ربما رافقت الحل في الاحوال الماضية المشابهة للاحوال الطارئة . ان امكانية العودة الى ما في الماضي - من خلال الذاكرة هي الفرصة الوحيدة لنا لكي نجري مقارنة وموازنة بين ما يواجهنا من حوادث وبين نظائرها في الحياة الماضية ، فنقوم باستحضار النظائر الماضية ، نستجوبها ونستفسرها ونستخلص منها العبرة والطرق المثلى للوصول الى النتائج التي نتوخاها في مواجهتنا للحوادث الجديدة .

ان الانسان يلجأ باستمرار الى الماضي ليتعلم منه مالا يمكن الاستغناء عن تعلمه ، وليكتسب منه ما يستحيل الاستغناء عن اكتسابه والاحتفاظ

به ، كضرورة تعلم اللغة ومختلف مبادىء العلوم والمعارف والمهارات والخبرات ، ومثل هذه المكتسبات الضرورية هي مستند تطورنا وابداعنا، وهي وسيلة تكيفنا المتطور مع البيئة والواقع المادي والمعنوي ، وهي التي تحفظ تراثنا من الضياع والتلاشي .

ان الانسان يعود الى موجودات ذاكرته ، كلما دعته الحاجة الى ذلك، لياخذ منها ما يلبي حاجاته ، ويحل مشكلاته ، ويخدم اهدافه وعمله . فالطالب الذي يدرس نظرية فيثاغورث حول المثلث القائم الزاوية ، والتي تفيد ان مربع الوتر يساوي مجموع مربع الضلعين القائمين ، هذا الطالب الذي يكلف بحل مسألة تطبيقية حول هذه العلاقة في المثلث القائم الزاوية ، لا بد له من ان يحفظ في ذاكرته القانون الهندسي المذكور الذي صاغه فيثاغورث . وحين الامتحان سيجد نفسه مضطراً الى استدعاء معلوماته حول قانون فيثاغورث ، كيما يتمكن من حل المسألة الهندسية المطروحة امامه للحل ، فماذا كان سيفعل ذلك الطالب لو لم يتذكر القانون الهندسي المقصود ؟ لا شك انه كان سيعجز عن حل المسألة الهندسية المطروحة امامه للحل ، فماذا كان سيفعل ذلك الطالب لو لم يتذكر القانون الهندسي المقصود ؟ لاشك انه كان سيعجز عن حل المسألة قطعا . ان من يفقد ذاكرته سيعجز حتما عن الاستفادة من ثروة ماضيه الثقافية وحتى المادية الحسية منها .

ولا اعني هنا أن على الانسان ان يتذكر حرفيا كل ما حفظه في ذاكرته، ليتمكن من استخدام تراث ذاكرته او ماضيه في حل ما يعترضه من مسائل ومشكلات خلال حياته الحاضرة والمستقبلية . ان عمل الذاكرة هو ابعد ما يكون عن هذه الصيغة بشكل عام .

وعلى الرغم من ان الذاكرة يمكنها الاستدعاء الحرفي لبعض الامور ، ولكن هذا النوع من الاستدعاء ليس الا استثناء للقاعدة التي تعمل الذاكرة على أساسها ، وحتى هذه الاستثناء لا يمكن التيقن الكامل من حدوثه ، و « لقد افترض ان التذكر الكامل معناه تطابق الاثنين وعدم حدوث خسارة اطلاقا ، اما الواقع فان بعض الخسارة لا بد من حدوثها »(١) ذلك لان عمل الذاكرة ليست نسخا فوتوغرافيا ، والذاكرة ليست آلة

(١) علم النفس : د. فاخر عاقل ص ٥٨٥ .

كاتبة او آلة تصوير ، كما لا تستطيع ان تبقي على موجوداتها كما هي ، او كما اخذتها ، « ان الذاكرة منتجة فاعلة » ، تعمل بشكل دائم ، تنسق وتجدد عناصرها ومحتوياتها ، ولقد « ميز العلماء بين نوعين من الاستدعاء: الاستدعاء الحرفي ، والاستدعاء باعادة بناء ما يحفظ »(١) اي انها لا تبقي محتوياتها كما تلقتها ، بل هي لا تكف عن اعادة ترتيبها وصياغتها ، فتستبعد اشياء وتستقرب اخرى ، تهمل بعضا من المعلومات ، وتعتني بالبعض الآخر ، تستخدم هذه وتترك تلك . ولقد اكد العالم الانكليزي بارتلت ان مثل هذا النشاط للذاكرة ما هو الا خاصة من خواصها »(٢) .

ان الانسان يلجأ الى ذاكرته لانها مخزن ماضيه ، بكل ما يحمله ذلك الماضي من معلومات وخبرات وصور وتجارب ، فيغوص فيها ، بين مكنوناتها ، ينقب ويفتش ، يبحث عن تلك الحقائق والمعارف ، التي يمكن استخدامها كأدوات او اسلحة تمكنه من السيطرة على وضع ما ، شبيه بوضع سابق ، ولولا الذاكرة لاستحال حل المشاكل والمعضلات التي تجد في حياة الناس ، بسبب استحالة الاستفادة من الماضي ، التي ترجع بدورها الى استحالة استدعاء الماضي بواسطة الذاكرة ، وتوظيفه في خدمة الحاضر والمستقبل . هكذا تبدو لنا قيمة الذاكرة من خلال وظيفتها في حفظ المعرفة والتراث وتنظيمهما والتحكم في حركتهما ، ومن خلال قيمة الماضي بذاته كإرث قيم للحاضر .

ان الذاكرة تأخذ من الماضي لتعطي الحاضر والمستقبل ، كما تأخذ من الحاضر لتضيف الى رصيد الذاكرة قيما جديدة وما اشبه وظيفة الذاكرة في ذلك بوظيفة المصارف ، حيث تشبه حركة موجوداتها حركة موجودات تلك المصارف ، حيث كل يوم .. بل كل ساعة ودقيقة تخرج النقود وتدخل ، كما تخرج الذاكرة مدخراتها وتدخل اليهامدخرات جديدة ، ويغتني الرصيد ويزداد ، خلال عمليتي الدخول والخروج .. الاخذ والعطاء . وكما تتحكم المصارف حاليا بحركة الاقتصاد الوطني ، كذلك تتحكم الذاكرة بحركة الثقافة الذاتية الفردية ، بكل ما لديها من ذخيرة حية ومتحركة ، من هنا كان للذاكرة أهمية خاصة من حيث

(١) المصدر نفسه : ص ٥٨٦ .

(٢) المصدر نفسه : ص ٥٩٣ .

اثرها الفعال في الوضع الكيفي للمعرفة الفردية ، ومفعول الذاكرة او حركة عملها ليست سلبية ، بل هي تسهم بايجابية في استنبات المعارف والحقائق الجديدة وتوليدها ، وهي عنصر جوهري من عناصر الخلق والابداع والاكتشاف . ان عمل الذاكرة لا يقتصر على التلقي السلبي لودائعها ، بل تغير في تلك الودائع كيفا وكماً ، وتستخدمها لانشاء بنى جديدة في سياق تعاونها وتنسيقها مع مجمل القوى النفسية للانسان . والذاكرة بهذا المعنى هي قوة خلاقة ، انها اعظم نعمة ظفر بها الانسان خلال تطوره السحيق ، حيث جعلت منه انسانا حقا ، واعيا ، قادرا على الاستيعاب المستمر للمزيد من المعرفة والحقائق ، متمكنا من توطيد سلطته على الواقع الطبيعي والاجتماعي ، مستفيدا من قوانين الواقع ، ومستخدما اياها لصالحه .

ان الذاكرة تحتفظ بما يدخل في صناديقها ، وهي اذ تضطر غالبا الى طرح موجوداتها للتداول اليومي ، فانها لا تخرج ما يدخل اليها بذاته وبحرفيته ــ كما سبق واشرنا الى ذلك ــ بل هي تخرج صورا معبرة عما يوجد في حوزتها ، وتطرح هذه الصور الى دائرة التداول والاستخدام العملي عبر النشاط الفردي والاجتماعي والانساني . ومن هذه الناحية ايضا تشبه عمل مصارف الاصدار التي تطرح للتداول اوراقا اسمية معبرة عن النقود الذهبية الحقيقية المودعة في صناديقها ، وهنا ينطبق على عمل الذاكرة قانون التغطية الذهبية الكاملة للنقد ، هذا القانون الذي عملت به انكلترا ردحا من الزمن ، والاوراق التي تطرحها الذاكرة للاستخدام والتداول هي نسخ غير فوتوغرافية عن عناصرها ، وكما قيل: « ان النقد هو مستودع القيمة » كذلك يمكن القول : ان الذاكرة هي مستودع القيمة الحضارية للانسان(١) .

ان مبرر حاجتنا الى وجود الذاكرة ينبع من مبرر حاجتنا الى استمرار الماضي ووجوده في حاضرنا ومستقبلنا ، بكل ما لديه من معطيات مفيدة وضرورية لحياتنا ونشاطنا . وقدرة الانسان على حفظ ميراث الماضي والاستفادة منه واستخدامه في معالجة مشكلات الحاضر والمستقبل ، عائدة اولا واخيرا الى تمتعه بالوعي الذي تشكل الذاكرة حلقة اساسية

(١) الاقتصاد السياسي : د. فؤاد دهمان .

فيه ، او قل تشكل عموده الفقري . وعند هذا الحد بالضبط يكمن الفرق الجوهري بين عالم الانسان الاجتماعي المتطور بسرعة عجيبة ، وبين عالم الحيوانات ، الذي يقتصر تطوره على الناحية العضوية . ووجود الذاكرة لدى الانسان لم يكن عبثا ، بل له علته ، وهذه العلة يمكن استنتاجها من وظيفة الذاكرة نفسها ، ووظيفتها تتلخص تماما بصون التراث وحفظه واستخدامه عند الطلب والحاجة . ويكفي ان نتصور انعدام الذاكرة لكي نقف بالفعل على اهمية الماضي ومعطياته ، ونقدر قيمة التراث الحضاري للمجتمعات .

قبل ان نجيب عن هذين السؤالين ، لابد من ان نحدد العلاقة بين الذاكرة الفردية والذاكرة الاجتماعية . ان ذاكرة الفرد التي تعتبر حلقة من حلقات الوعي ، هي حصيلة العمل الاجتماعي ، ولا وجود للذاكرة الفردية الا من خلال وجود وحياة الفرد في اطار مجتمع ، وفي هذا المجتمع تتكون الذاكرة الفردية كمحصلة للذاكرة الاجتماعية ، ان المجتمع هو الذي يمنح الفرد وعيه وذاكرته وطريقة تفكيره واسلوب حياته ، فان لم يرث الفرد من المجتمع فكره وذاكرته ولغته ! فمن اين يرث هذه القدرات كلها ؟ ووجود المجتمع يشكل الفرصة الوحيدة لاستمرار التراث ومعطيات الماضي للأفراد ، ان الذاكرة الاجتماعية هي وسيلة استمرار فكر الفرد عبر الحاضر والمستقبل من خلال تواصل عناصر المجتمع واجياله المتلاحقة. والذاكرة الفردية تؤثر بدورها في الذاكرة الاجتماعية ، وتمنحها الكثير من خصبها ، وكذلك وعي الفرد ، ولكن ما كان لوعي الفرد وذاكرته ان يوجدا او يستمرا في الفراغ ، انهما لا يستمران الا في جسم المجتمع المتحرك. ان الذاكرة الفردية عندما تبني ذاتها من مادة الذاكرة الاجتماعية، فهي لا تأخذ المادة المذكورة كما هي ، بل تهضمها وتصنعها وتتمثلها وتحورها وتعيد تنظيمها ، بحيث تولد الذاكرة الفردية باعتبارها كيفية جديدة ، لها كل ما في كلمة الخصوصية من معنى عميق ، بالاضافة الى كونها تمت الى الذاكرة الاجتماعية بصلة القربى الوطيدة ، وبالرغم من كونها مدينة بوجودها للذاكرة الاجتماعية ذاتها . وعلى هذا الاساس يمكن وصف الذاكرة الاجتماعية بانها ذلك التركيب الذي تعتبر الذاكرة الفردية خليته الاساسية ، فهي جسم مكون من مجموع الذاكرات الفردية التي لا يمكن ان تعيش بمعزل عن مجمل او مجموع الجسم العام للذاكرة الاجتماعية . ان الذاكرة الشخصية وان كانت تمثل في البداية دور المتلقي

بالنسبة للذاكرة الاجتماعية ، فهي ايضا تمثل دور المعطي الفاعل، وتلقيها ليس سلبيا كما قلنا ، ويمكن القول : انها تمارس دور المعطي المبتكر او المجدد المنتج للمواد الخام التي تستقبلها ، وبذلك تصبح العلاقة بين الذاكرتين الفردية والاجتماعية هي علاقة تبادل مواد مستمر ومتعادل ومتطور . فأما كون علاقة التبادل المذكورة مستمرة ، فان ذلك يعني انها لا تنقطع في الزمان بقدر ما لا ينقطع المجتمع في الزمان ، ماضيه وحاضره ومستقبله ، واما كون علاقة التبادل متعادلة ، فهذا يعني من جهة اولى ان استمراريتها الزمانية تعادل كماً وكيفاً الاستمرارية الزمانية للمجتمع البشري منذ بدء وجوده ، وهذا يعني انه لاسبق في الوجود او البدء والانتهاء بين الذاكرتين الفردية والاجتماعية ، بالرغم من وجود اولوية للذاكرة الاجتماعية على الذاكرة الفردية من حيث كلية الاولى وجزئية الثانية ، من حيث مصدرية الاولى وتبعية الثانية المبدئية . فلو حاولنا عزل فرد او اكثر عن مجتمع لما تأثرت ذاكرة ذلك المجتمع في شيء ؛ بينما لو افترضنا انعدام المجتمع اذن لانعدم الفرد بما فيه ذاكرته ، ولو افترضنا بقاء فرد منه ، اذن لتضاءلت ذاكرته وكفت عن التطور والاغتناء، ولكان مصيرها الموت البطيء . او لو وجد الفرد دون مجتمع فان تمتعه بالذاكرة سيكون مستحيلا . اذن فالذاكرة الفردية لا توجد الا في سياق الذاكرة الاجتماعية التي تقوم بتغذية ذاكرات الافراد ومدها بالمؤن المعرفية والمهارات والخبرات المختلفة . وذاكرات الافراد تصبح والحالة هذه شكل تجلي الذاكرة الاجتماعية ، انها صور محسوسة لجوهرها المتمثل بالذاكرة الاجتماعية الشاملة .

ان الذاكرة الاجتماعية هي مستودع التراث ، ووظيفتها هي حفظ ذلك التراث واستخدامه في بناء الحاضر والمستقبل ، وحماية المكتسبات المعرفية العلمية والحضارية من الضياع والتلاشي والانقطاع عن الوعي والادراك الاجتماعي ، واستحضار ارث الماضي العظيم القيمة باعتباره المادة الاساسية التي يصنع منها حاضر ومستقبل المجتمع والانسانية ، ومن خلال معرفة طبيعة ووظيفة الذاكرة الاجتماعية ، تبدو لنا اهمية وقيمة محتواها،واعني به التراث الثقافي والحضاري للمجتمعات البشرية. فما هو التراث ؟ وما قيمته ؟

ان التراث هو كل ما ينتقل الى الاجيال اللاحقة في المجتمع ، من جميع الاجيال السالفة عبر التاريخ المديد ، من ثروات معنوية ومادية ، ولذلك فالتراث نبع اوله في الماضي ومجراه يعبر الحاضر متجها نحو المستقبل ، وهو كالنهر الذي لا ينقطع نبعه عن مجراه وآخره ، اي ان التراث لا ينفصل ماضيه عن حاضره ومستقبله ، بل هو يشكل وحدة عضوية متماسكة ، ماضيها يولد حاضرها ، وحاضرها يبني مستقبلها ويصنعه ، ومن خصائصه الجوهرية الديمومة التي تترافق وتتوازى مع ديمومة المجتمع ذاته ، ولا تراث دون مجتمع ، كما انه لا مجتمع دون تراث .

وتراث اي مجتمع ليس ركاما ميتاً من الحقائق ، بل هو منظومة من المعارف والتجارب والخبرات ، انه منظومة متغيرة متبدلة متطورة ابدًا، انها في حالة حركة دائمة من البسيط الى المعقد ومن الادنى الى الأعلى ، وان انقطاع هذه المنظومة من حيث الزمان لا يمكن تصوره ، ولو حدث مثل ذلك فرضاً ، اذن لتوجب على البشرية ان تبقى في حالة او في طور بدائيتها وتوحشها ، تماماً كما هي الحال بالنسبة الى الحيوانات التي تراوح في مكانها ولا تستطيع الاستفادة من كل ما تخوضه من تجارب ، وتواجهه من مشكلات ، لانها لا تملك الذاكرة والوعي . اذن لولا التراث المحفوظ في الذاكرة الاجتماعية ، لما كان ثمة وجود للمعرفة والحضارة ، لان انقطاع التراث وفقدانه ، انما يعني فقدان مستند العلم والمعرفة الاساسي،كما يعني انعدام امكانية الاحتفاظ بالخبرات والمعارف والتجارب التي يمر بها الإنسان ، وانعدام امكانية عقد مقارنة وموازنة بينها وبين ما يطرحه الحاضر عليه من مشكلات او ما يمكن ان يطرحه المستقبل عليه من مسائل ضرورية ولابد من حلها .

والتراث يحمل فيما يحمله الينا ثلاثة انواع من الوقائع المادية او المعنوية :

اولاً : الوقائع الصحيحة المستمرة والعامة ، وهذه سارية المفعول في الحاضر والماضي والمستقبل .

ثانياً : الوقائع الصحيحة الخاصة المؤقتة ، وهذه سارية المفعول ضمن شروط زمانية ومكانية محددة كارتباطها بمرحلة تاريخية ما او بمكان جغرافي او بمجتمع محدد .

ثالثاً : الوقائع الزائفة والتافهة : وهذه تشويه للحقيقة وتحريف للواقع ، أو تكون مفرقة في الخصوصية والجزئية بحيث لا تخدم العام بشكل مقبول . أو تكون باطلة واهمة لأنها مستمدة من مخالفة بمنطق الواقع والكذب عليه وتحوير صورته .

ان النوع الاول من الوقائع ، اي الصحيحة المستمرة العامة ، هي القابلة للاغتناء والنماء والتطور ، وهي التي تحتفظ بقيمتها وفائدتها رغم تغير الزمن والظروف ، والجديرة بالرعاية والاعتماد والعناية والدراسة والتغذية ، وهي الوسيلة التي يمكن استخدامها لأغراضنا دون ان تبلى او تفنى ، انها شابة ابدا ، تفيض بالقوة والاشعاع الدائمين ، وتشكل الدعائم الاساسية الصلبة لتطور الفكر والحضارة الانسانية،نحو اكتشاف المزيد من الحقائق العلمية والانسانية والاجتماعية والمعرفية . ان هذا النوع من الحقائق هو الذي يكتب ، بل يجب ان يكتب له البقاء ؛ لان عتيقها او قديمها جديد دوما ، وصالح بشكل متواصل للانتفاع به خلال التعامل مع المحيط العام . لذلك يجب ان تكون هذه الحقائق هي الموضوع الاساسي والمهمة الاولى لعلم التاريخ العام والخاص .

اننا نجد لمثل هذه الحقائق الكثير من الامثلة في العصور كافة . فمنذ حوالي الفي عام لم تزل الحقائق الرياضية والهندسية التي كشف لنا عنها اقليدس وفيثاغورث وارخميدس،محتفظة بصحتها وقيمتها واهميتها وضرورتها بالنسبة الى جميع المجتمعات . ومن لا يتعلم هذه الحقائق لا يستطيع ان يكون مهندسا او عالم رياضيات ؛ بل ان كثيرا من العلوم الطبيعية الاخرى تصعب دراستها دون ان يكون لدى دارسها الالمام بمقبول بالحقائق المذكورة .

وأبعاد المكان الاقليدي والمقولات الهندسية الفيثاغورثية لم تزل هي المعتمدة في كل العلوم الرياضية ، وهي المطبقة في الاعمال الهندسية كافة، وان تغير مفهوم المكان الاقليدي ، والعمل بخلافه ، مستحيل تماما في نطاق التطبيقات العملية الواقعية للاعمال الهندسية . وتغير مفهوم المكان الاقليدي غير ممكن ، بالرغم من تصور مكان آخر يختلف عنه كالمكان الكروي أو غيره اذا وجد . لأن تصور مكان مخالف للتصور الاقليدي للمكان لا يفيد عدم صحة التصور الاقليدي للمكان ، ولا ينفي ضرورته وحقيقته وقيمته ، فالوجود .. اي وجود لا يمكن ان يوجد الا متصفا

بثلاثة ابعاد هي : الطول والعرض والارتفاع ، وان اي بعد من هذه الابعاد سيظل مجرد وهم وافتراض خيالي اذا لم يقترن وجوده بالبعدين الآخرين ، ان اي شيء موجود لا يمكن ان يكون له طول فقط او طول وعرض ومساحة .. سطح فقط ، بل لابد من وجود سماكة .. عمق ، لكي يتمكن من الوجود الواقعي الفعلي . ان اي مثلث هو نصف مربع او مستطيل او متوازي الاضلاع او معين ، واي مثلث تساوي مساحته حاصل ضرب القاعدة بالارتفاع مقسما على اثنين ، وهذه الحقائق لا يمكن نفيها او اهمالها او التشكيك بصحتها ، ولا تزال هي المعمول بها في مجال العديد من العلوم كالرياضيات والطوبوغرافيا . ان مثل هذه المفاهيم ستبقى اساسا لكل مشروع هندسي ينشئه او يحاول الانسان انشاءه على سطح الارض ، وفي جميع مدارس العالم تدرس هذه الحقائق كمبادىء اولية لا غنى عنها لكل علم وعمل ونشاط فردي واجتماعي .

ان ابجدية اية لغة ، ستبقى على الرغم من عراقتها في القدم اساسا لكل تطور لغوي ، ومبادىء كل العلوم مهما مر عليها الزمن ستبقى حديثة كل الحداثة ، وسيظل لها الفضل الاول والاهمية القصوى ، وسيبقى لها مركز الصدارة في صرح اي من العلوم المعروفة . ان جميع العلوم مدينة بتأسيسها واستكشاف وتنظيم مبادئها ومفاهيمها ومقولاتها الاساسية للتراث السالف . فمبادىءعلم الكلام (المنطق) الاساسية مفرقةفي القدم، لقد كانت ولا تزال وستبقى جديدة جدا بقدر ما هي قديمة جدا ، ولاتزال هذه المبادىء معمول بها في البحث عن المعرفة والحقيقة ، فمثلا هل يمكن الاستغناء عن استخدام قواعد الاستنتاج والاستقراء والتحليل والقياس الخ .. عند تقصينا لقوانين الظواهر الطبيعية والاجتماعية والفكرية ؟ لقد اعطانا الماضي من خلال علم المنطق قواعد واسس البحث والمنهج وطريقة واسلوب انشاء المعرفة واكتشاف الحقائق ، فهل يمكننا انكار قيمة هذا العطاء ، او الاعراض عنه ، او اهماله ، بالرغم من منفعته وفائدته المستمرة ؟ وهل يمكننا فعلا الامتناع عن استخدامها في حياتنا الاجتماعية ؟ ان هذا يبدو مستحيلا ، لان استخدام مثل هذه المعطيات هو ضرورة حيوية لوجودنا وتطورنا ونجاحنا في السيطرة على واقعنا المادي والمعنوي ، وحل مسائله الملحة . وما ينطبق على علم المنطق ينطبق على مختلف العلوم الاخرى ، وانه لمن المستحيل ان تكون هذه العلوم على ما هي عليه الآن ، لو لم تكن على ما هي عليه في الماضي البعيد والقريب .

ان كل العلوم تمتد بجذورها الى الماضي وتتجه بفروعها نحو المستقبل ، وهل تستطيع الفروع ان توجد وتتطور دون ان تمدها الجذور بالغذاء والنسغ الحيوي الذي تمتصه من التربة الواقعية المحيطة بها ؟ لاشك ان الاولوية هي للجذور التي تعيش في ظلمة باطن الارض ، لكي تفسح المجال للفروع من اجل معانقة الهواء والنور .

ان التراث الذي يمنحه الماضي للحاضر ، ويمنحه الحاضر للمستقبل بعد ان يضيف اليه ما عنده ، وهذا الارث القيم المتطور دائما هو ما يشكل محتوى الذاكرة الاجتماعية . وان الذي يقلل من شأن التراث باعتباره كذلك ، هو تماما كالذي يقلل من شأن محتوى ذاكرته الفردية التي استمدها من خلال حياته الطويلة داخل المجتمع . اننا لا نستطيع ان نحكم على التراث بالاعدام او الحرق ، لانه خلاصة تجربة البشرية بكل ما فيها من ايجابيات وسلبيات ، وبكل ما تحتويه من قيم وكنوز مادية ومعنوية ، ومن الخطورة بمكان أن نحاول نفي التراث نفيا ميتافيزيقيا مثاليا ، ونحن لن نعرف مكانة التراث ، ولن نستطيع وضعه في موقعه الذي يجب ان يكون فيه ، كما لن يكون موقفنا منه سليما وعلميا ما لم ندرك آلية حركته ، ونفهم طبيعة هذه الحركة وقوانينها واتجاهها ، حينئذ فقط يمكن معرفة ما نريده من التراث وما يريده منا التراث .

ان حركة التراث التي تأتي من الماضي لتعبر الحاضر باتجاه المستقبل هي حركة ديالكتيكية ، لذلك لا يمكن فهم هذه الحركة الا من خلال استخدام منهج المادية الديالكتيكية في تحليلها ودراستها .

والتراث باعتباره حضارة السلف ومحصلة الماضي كله ، قد يدخل في تناقض عميق مع مكتسبات ومنجزات الحاضر وما يترتب عليه من نتائج مخالفة لمنطق الماضي الموروث ، ولكن ما هو سر هذا التناقض اولا ؟ واذا كان الحاضر ينفي الماضي ، والمستقبل ينفي الحاضر ، فكيف نفهم نحن هذا النفي ثانيا ؟

لقد سبق وقلنا : ان التراث يتضمن فيما يحمله الينا ثلاثة انواع من الوقائع : ١ ـ المستمرة الصحيحة العامة ٢ ـ الصحيحة المؤقتة الخاصة ٣ ـ الزائفة والتافهة . وهو يأتينا بكيفية .. بنظام خاص .. بترتيب معين لوضع هذه الانواع الثلاثة من الوقائع ، فقد يكون للوقائع الزائفة

والتافهة مكان الصدارة من حيث الاهمية والترويج والشيوع ، وقد تكون للوقائع الخاصة المؤقتة مكانة تفوق الوقائع العامة المستمرة الصحيحة، كل ذلك يجري حسب ظروف تاريخية واجتماعية محددة . فالخرافة والاسطورة والاوهام والخيال الميتافيزيقي والاختلاقات الكاذبة كانت تسود الكثير من المجتمعات العبودية والاقطاعية ، بل كان لهذه المعتقدات والتصورات المزيفة للواقع هيبة وقداسة كبيرة لدى اغلبية الشعب بمختلف طبقاته . حتى ان من كان يفكر بمس قداستها يحرق ، ولقد كان السجن والحرق مصير كل من كوبرنيكوس وغاليليه ، لان الاول اكتشف ان الارض تدور حول الشمس لا العكس ، والثاني اكتشف أن جميع كواكب المنظومة الشمسية والاقمار التابعة لها شبيهة بالارض من حيث انها مادة تتكون من صخور وتربة وعناصر مثل الصخور والتربة والعناصر الموجودة في الارض . لقد خالفا باكتشافاتهما ما كان سائدا من معتقدات زائفة وغير صحيحة ، فكان نصيبهما الحرق للأول والسجن للثاني . لانهما حاولا فقط اعطاء مركز الصدارة للحقائق الصحية العامة المستمرة بدلا من الوقائع الزائفة والتافهة .

وقد يحدث ان يتعلق المجتمع بالوقائع المؤقتة الخاصة ، ويبالغ بتقديسها على حساب الحقائق العامة المستمرة ، ونموذج هذا النوع هو النزعات الشوفينية كالنازية في المانيا والفاشية في ايطاليا ، وكالنزعات العنصرية الراهنة في اسرائيل الصهيونية وفي جنوب افريقيا .

وعلى هذا فان التراث من حيث انه مراحل زمنية متلاحقة تاتي من الماضي متجهة نحو المستقبل ، يدخل في تناقض مع نفسه ، بمعنى انه يتناقض من حيث صيغته ونظامه الذي يتخذه لنفسه في مرحلة زمنية تاريخية معينة مع المرحلة الزمنية التاريخية التي تليها . اذن هناك صراع بين النظم التراثية المتلاحقة ، انه صراع مادي ديالكتيكي خلاق ومبدع . ان النوعين من الوقائع : المؤقتة الخاصة والزائفة التافهة هما غالبا سبب وهدف التناقض بين النظم التراثية المختلفة ، فمع صعود البرجوازية الى المسرح الاقتصادي والسياسي في اوروبا ، كان الصراع على اشده بين الافكار العلمية التقدمية الصحيحة والمستمرة العامة التي تمثلها طبقة البرجوازية الصاعدة والمتحالفة مع الطبقة العاملة الوليدة والفلاحين الاجراء المهاجرين من الريف الى المدينة من جهة ، وبين الشعوذات

الكنسية الاقطاعية التي كانت تمثلها طبقة الاقطاع والملاكين العقاريين والنبلاء والاسر المالكة ، وانتهى الصراع الى انتصار النظام التراثي الجديد على النظام التراثي الاقطاعي الفاسد ، الذي كان يعطي الاولوية للمعتقدات والمعارف الزائفة التافهة ، ويحارب الحقائق الصحيحة المستمرة المتوارثة والمستجدة . وطالما ان هناك وقائع ومعتقدات زائفة معمول بها فان الصراع بين اشكال التراث لا يمكن ان يكف او يتوقف . وطالما ان منظومة التراث ليست ثابتة ، بل هي في حالة تطور مستمر ، فان الصراع ونفي الجديد للقديم سيظل ساري المفعول .

ان عناصر التراث تنتظم ضمن علاقات معينة ، وهي في حركتها وتكاثرها واغتنائها تغير باستمرار طبيعة تنظيم عناصرها ، تماما كالشجرة التي تنمو وتتجدد باستمرار . ان لحركة التراث قوانينها العامة ، وفهم طبيعة عمل هذه القوانين هو وحده الذي يمكننا من الاستفادة الحقيقية من قيم التراث الثمينة . فما هي طبيعة عمل هذه القوانين المذكورة ؟

ان اشكال التراث المتتابعة في الزمان لا تنفي بعضها البعض الآخر نفيا مطلقاً ، وحلول شكل جديد محل شكل قديم او سائد لا يفيد معنى الفنائه التام ، او معنى افنائه او اعدامه ، لان ذلك يفضي الى قطع جذوره من شجرة الحضارة والمعرفة والتطور الانساني . والعملية تجري على غير هذه الصورة ، انها تجري على صورة تفاعل مبدع بين شكلين : سائد وجديد ، ينتهي هذا التفاعل الى استيعاب الجديد للشكل القديم من حيث هو مادته الخام ، فيعمل الشكل الجديد على تصنيع هذه المادة الخام ، انه ينسق عناصرها ، ويفرزها ، ويعيد صياغتها وتصنيفها ، يهمل مالا قيمة له للشكل الجديد ، ويهتم بالاجزاء التي تكتسب اهمية خاصة بالنسبة الى التركيب التراثي الجديد ، وجوهر عملية النفي تكمن في ان الجديد يهدم الشكل القديم من حيث هو تنظيم وكيفية لا تنسجم ومتطلبات التطور المستجد ، وعملية النفي لا تكتفي بهدم الكيفية التراثية السائدة ، ان الهدم المذكور ما هو سوى القسم الاول .. الشق او الطرف الاول من معادلة النفي ، ومعادلة النفي هذه لا تكتمل مقوماتها الا بتحقق طرفها الآخر ، ان الطرف الثاني في معادلة النفي يتلخص بالبناء ، لان عملية النفي ليست عملية استهلاكية فقط ، بل هي عملية انتاجية ايضا .

فالاستهلاك والانتاج .. الهدم والبناء .. هما قوام حياة التراث وتطوره، وهما قوام حياة الانسان ذاته وجميع الكائنات الحية . وبما اننا عرفنا شيئا عن عملية الهدم ، فلابد من أن نعرف شيئا عن عملية البناء . فبقدر ما نعتبر النفي هدما نعتبره اعادة بناء ما هدم ، ان البناء يعني استخدام المادة المهدومة في تشييد عمارة الشكل التراثي الجديد ، والذي يحدث فعلا يشبه الى حد كبير هدم بناء متداع قديم وتشييد بناء حديث مكانه ، ومن المعروف في عالم البناء المعماري ، ان الابنية المهدومة يستفاد منها قدر الامكان من المواد القيمة التي لا تزال صالحة للاستعمال في البناء الجديد ، كالاحجار القوية ، والعديد من المواد الاخرى . وهكذا الامر بالنسبة الى اشكال التراث . ان كل شكل جديد يستعمل عناصر الشكل القديم ومواده بعد تدمير نظامها القديم ، واحلال نظام جديد لبا ، نظام علاقات مختلف تماما . ان الصيغة التراثية الجديدة اذ تستمد وجودها من عناصر ومواد واجزاء الصيغة القديمة او السائدة ، فهي لا تفعل ذلك اعتباطا ، ولا تغترف من عناصر المادة المنفية اغترافا عفويا على غير ما أساس ، بل هي تنتقي وتختار ما يلائم طبيعتها وحياتها الجديدة ونظام تركيبها المختلف ، تماما كما يحدث في مجال التطور العضوي ، حيث قانون الانتخاب والانتقاء العضوي هو الذي يسود عملية التطور البيولوجي(١) ، ان عملية النفي هي عملية نسخ المواد والعناصر المستهلكة او الفاسدة ، التي لم تعد قابلة للحياة والنفع ، والتي تستنفد قدرتها على العطاء واداء دورها التقليدي او اداء اي دور جديد يسند اليها ، مثل هذه المواد تطرد من التكوين التراثي الجديد ، لانها تضر بوجوده وتعطل قدرته على الحركة والتطور . اما غير ذلك من المواد فلابد من استخدامها وادراجها في عمارة الشكل الجديد ، ومهما استغنى الشكل الجديد عن بعض عناصر الشكل القديم ، فانه يظل في نهاية الامر مدين بوجوده للشكل القديم الذي يعتبر بمثابة الجذور الحية التي تغذي الشكل الجديد ، وتبعث فيه الحياة والتجدد . ولولا الشكل القديم من اين يمكن للشكل الجديد أن يستمد وجوده ؟ ان أي شكل تراثي لا يمكن أن يستمد وجوده من خارج الزمان والمكان . انه لا يستطيع أن يوجد من العدم . اذن كيف يوجد لو لم يولد من الشكل القديم ذاته ؟

(١) أصل الأنواع : تشارلز داروين .

ان كل شيء يتجدد .. ان كل شيء يوجد مما هو موجود ، ولا يختفي شكل وجود ما الا وقد حل مكانه شكل وجود آخر . لان شيئا لا يوجد من العدم ولا يفنى أو يختفي دون أثر(١) ، وكذلك الامر بالنسبة للاشكال التراثية المستجدة المتوالدة من بعضها البعض .. ان آباءنا يختفون ، ولكنهم لم يذهبوا دون اي اثر ، لقد حللنا نحن الابناء مكانهم ، لـذلك فهم موجودون فينا بشكل أو بآخر ، انهم لايزالون يعيشون ببعض صفاتنا الخلقية الجسمية والاخلاقية والنفسية وغير ذلك . لقد وجدنا منهم .. واخذنا منهم ، فكان اختفاؤهم وموتهم ثمنا لوجودنا نحن بالذات. نحن نضع البذرة في التربة ، ثم تتلاشى البذرة لتحل محلها الفرسة الخضراء ، فتزهر الفرسة ، ثم تختفي الزهرة لتحل محلها الثمرة ، ثم تنضج الثمرة وتموت مبقية بذارا ، انها دورة الحياة والموت . ان كل موت يترافق بعوامل حياة جديدة ، وكل حياة نهايتها الموت .. وهكذا

ان التراث السالف هو الذي ينشيء نقيضه من خلال حركته الصاعدة، انه يقوم بوظيفة المربي والراعي والمعلم ، الذي ينشيء الجديد ويعطيه خلاصة تجربته ومعارفه وخبراته ومهاراته ، ولكن الشكل الجديد الذي يمكن وصفه بالتلميذ او الابن لا يبقى تلميذا او ابنا ، بل يشب ويقوى عوده ، ويستوعب حصيلة فكر وعمل سلفه ، ولكنه لا يقف عند هذا الحد ، بل يتجاوزه ليكمل العمل والنشاط ، اعتبارا من النقطة التي توقف عندها السلف ، انه يبدع كما أبدعوا ، ولكن من النقطة التي وصل اليها ابداع السلف ، ليضيف جديدا الى الموروث ، وليخلق الموروث بثوب ونظام جديدين ، ان الخلف يعيد خلق وانتاج الموروث من خلال تعامله معه واعادة النظر في وضع علاقاته وعناصره ، واغنائه بمكتسباته، واستثماره من اجل زيادة حصيلة الحقائق العامة المستمرة الصحيحة .

ان المجتمع لا يستطيع أن يكون مجتمعا دون التراث .. دون عمل ونشاط الذاكرة الاجتماعية الدائم التطور . وحركة المجتمع وتطوره هي حركة تراثه وتطوره . ودون وعي التراث وقوانين حركته لا يمكن للفرد والمجتمع السيطرة عليه وتوجيهه بما يخدم أهدافه وسعادته وتطوره ، لذلك لا بد من تقوية المجتمع لذاته بوعيه لحركة تراثه العام .

(١) قانون لافوازييه الشهير .

ان العلم الذي يدرس التراث وقوانين حركته هو علم التاريخ . ولذلك يمكن تعريف التاريخ بأنه علم الذاكرة الاجتماعية . انه العلم الذي يدرس محتوى وعمل ونشاط الذاكرة الاجتماعية .

ان علم التاريخ هو علم الماضي الانساني البشري الاجتماعي ، وبناء على ذلك يمكن تعريف التاريخ بموضوعه ــ ان صح ذلك ــ على انـه ذلك العلم الذي يعنى بدراسة محتويات ومظاهر الذاكرة الاجتماعيـة، أي التراث . وبهذا المعنى يكون علم التاريخ شاملا يتناول بشمولـه جميع مظاهر الحياة الاجتماعية التي تسهم في تكوين التراث ، اي ان علم التاريخ يبحث في تاريخ النشاط الاجتماعي بمختلف انواعه ونواحيه وجوانبه المعرفية والحضارية . ولا ادل على ذلك من حاجة كل العلوم الى التاريخ . فهناك تاريخ لكل علم كما نعلم ، مثل تاريخ الكيمياء ، تاريخ القانون ، تاريخ الفلسفـة ، تاريخ الادب ، تاريخ الطب ، التاريـخ الاقتصادي ، تاريخ العلوم .. الى آخر ما هنالك من علوم . اما التاريخ العام فهو الذي يبحث في ماضي المجتمع بصورة شاملة عامة لكل مظاهر وصور حياته ونشاطه وتطوره وحركته المستمرة . ان هذا الشمول لعلم التاريخ هو علامة من العلائم التي تؤكد قيمته القصوى للحضارة البشرية.

ولو انتقلنا الآن الى التعرف على وظيفة علم التاريخ لظهر لنا وجها آخر من أوجه قيمته الحضارية . فوظيفة التاريخ بالنسبة الى الذاكرة الاجتماعية تكمن في البحث والتنقيب العلمي المدروس في عناصر وموجودات الذاكرة المقصودة ، لمعرفتها معرفة يقينية موضوعية مطابقة لحقيقة واقعها ، ومن ثم تنظيمها تنظيما جديدا يتمثل في فرز عناصر ومحتويات الماضي الى انواع وفصائل وفئات واقسام ومراتب ضمن سلم أولويات واهميات وافضليات ، وغربلتها جميعا ، وفصـل التافه عن المهـم ، والحقائق الهامشية عن الحقائق الاساسية ، والحوادث العابرة الجزئية عن الحوادث ذات القيمة المستمرة المهمة ، والوقائع العرضية عن الوقائع البارزة .. وبعد ذلك يأتي التفسير والتبرير والتعليل وابراز الفائدة والربط السببي والجمع والتنسيق والتبويب والعرض . ولكن التاريخ اذ يفعل ذلك فانما يختار اختيارا ما هو مناسب ومستمر النفع والفائدة من الوقائع والحوادث والحقائق المستمرة الصحيحة ، ويسجلها ويحفظها

في صفحات سفره الكبير ، ليجعل منها معينا ثرا وجاهزا ومستمرا لمن يريد الارتواء والبحث عن مبرر الحاضر بما هو ماض ، ولتفسير حقيقة الحاضر بحقائق الماضي . وبهذا المعنى يقدم لنا علم التاريخ امكانية علمية مدروسة ومنظمة لفهم الحاضر او المستقبل على ضوء الماضي ، وعلى سبيل المثال اقول : ان داروين لم يكن ليتوصل الى اكتشافاته ونظرياته في علم التطور البيولوجي لو لم يطل البحث والتقصي في حقائق الماضي البيولوجية ، أي في الحقائق التي قدمها له تاريخ علم الحياة بصورة اساسية . والمثال الآخر يمكن أن نستمده من علم الآثار ، هذا العلم الذي غير العديد من المفاهيم في مختلف العلوم ، حيث قدم لنا هذا العلم ادلة جديدة تفصح عن عمر الانسان على الارض وعن طريقة عيشه وحياته فيها . ان التاريخ بهذا المعنى يؤمن لنا احياء الماضي وبث الروح فيه ، ويقدم لنا الوسائل المنهجية المنطقية للتعامل العلمي الموضوعي مع ذلك الماضي ، ويبين لنا اهمية كل ذلك بالنسبة الينا .

وقد سبق لنا أن اشرنا بما معناه ان الانسان هو حصيلة ماضيه ، ولا يمكن تفسير حاضره بقطع النظر عن ماضيه الطويل ، وهذا ما اثبته علم النفس الحديث الذي يفسر مظهرا من مظاهر السلوك على ضوء التراث السيكولوجي التربوي للفرد ، والامر كذلك بالنسبة الى المجتمع . ومن هنا تبرز اهمية علم التاريخ في صون تراث المجتمع ومعالجته ودراسته وفهمه وتفسيره وابراز قيمته واهميته وعلاقته بما هو قائم . وهنا تبرز القيمة الكبرى لعلم التاريخ من خلال وظيفته الحيوية الشاملة، ومن خلال دوره في خدمة الحاضر والمستقبل عبر غوصه في اعماق التراث الماضي واستخلاصه لكنوزه الخبيئة في جسمه .

ان علم التاريخ هو سفير الحاضر والمستقبل لدى الماضي .. وحاضر المجتمع هو حصيلة ماضيه . وهذا السفير يتحمل عبئاعظيما من المسؤولية الحضارية ، انه يتحمل مسؤولية استنطاق الماضي واستجوابه ، وهنا تشبه وظيفة التاريخ وظيفة قاضي التحقيق ، وفي المرحلة الثانية اي بعد الاستنطاق والاستجواب والتحقيق ، تجري عملية المقارنة والموازنة والتدقيق والفرضية والتعليل والربط والمحاكمة فالحكم ، وهنا يمارس التاريخ دور قاضي الموضوع .

وعلم التاريخ عندما يفعل كل ذلك ، فانما يقصد مقاصد عـدة ، منها استدعاء الماضي ومناقشته باعتباره شاهدا أو متهما إو مدعيا عاما أو وكيلا قانونيا .. أو غير ذلك من الصفات .

ويمكن تمثيل دور التاريخ بدور الغواص الذي يخترق اعماق البحر بحثا عن اللؤلؤ وغيره من تراث البحر المعدنية والحيوانية النافعة . ان التاريخ بهذا المعنى هو غوص في الماضي ، الذي يستحضر منه ما يفيده وينفعه في حاضره ومستقبله . فهو يضرب في قاراته ومجاهيله مستكشفا وجالبا معه كل ما له أهمية وفائدة لحياة المجتمع الحاضرة .

ان التاريخ السياسي للامة العربية مثلا يقدم لنا الاسس والمقومات المختلفة والصحيحة والمستمرة التي تجمع بين عناصر هذه الامة وتشكل منها امة واحدة بدءا من اعماق الماضي الى حاضر هذه الامة . وهو اذ يفعل ذلك يسهم في توطيد الذاكرة الاجتماعية للامة وترسيخ وعيهـا لذاتها ولوحدتها ، ودفعها الى العمل من اجل استكمال مقومات وجودها الطبيعي الصحيح متحدة قوية متطورة ، وايقاظ وعيها على حقيقة واقعها الراهن غير الطبيعي من خلال ربطه بالظروف الماضية المسببة لهذا الوضع العـارض .

ولئن كانت الذاكرة الاجتماعية تمارس وظيفة النسيان مثلها مثل ذاكرة الفرد ، فان علم التاريخ يمنع الذاكرة الاجتماعية من نسيان ما لا يجب نسيانه ، ومن حضور ما يجب استمرار حضوره في الـذاكرة الاجتماعية ، وهنا تبرز الاهمية والقيمة القصوى لعلم التاريخ باعتباره شاهد عيان دائم على ما يحدث في الماضي والحاضر ، يقدم بشهادتـه الموثوقة اعظم الخدمات للمجتمع والبشرية ، من حيث انه يعطي لهذا المجتمع وهذه الانسانية فرصة دائمة للاطلاع على حدث وقع بصـدق وواقعية وموضوعية وعلمية ، فيتسنى بذلك لكل أمة معرفة ماضيهـا واصولها وجذورها الضاربة في تربة ذلك الماضي ، ومعرفة مكوناتهـا الحقيقية والعوامل التي اسهمت في وجودها ماضيا وحاضرا ، وبذلك تتمكن هذه الامة من الشعور بشخصيتها المتميزة ، وبقيمتها الانسانية الحقيقية ، وبطاقاتها على العطاء والتجدد والاستمرار والتطور والتفاعل مع الاسرة البشرية الشاملة .

ان علم التاريخ هو ذو اهمية قصوى لانه يدرس محتوى الذاكرة الاجتماعية من جهة ، ولان موضوعه هذا هو النبع الذي منه تتكـون محتويات ذاكرات الافراد داخل المجتمع ، وتاريخ الفرد هو تاريخ ذاكرته، وتاريخ ذاكرة الفرد هو تاريخ ذاكرة المجتمع ، بل هو جزء منه لا ينفصل عنه قطعا . واهمية علم التاريخ تنبع ايضا من اهمية عمل ومحتوى ونشاط الذاكرة الاجتماعية . واذا كان من واجب على علم التاريخ ، فان هذا الواجب الجوهري يتركز على ضرورة حفظ الجوانب الايجابيـة المضيئة من التراث ، والتي لا يؤثر فيها الزمن والتغيرات ، كالحقـائق الصحيحة العامة المستمرة ، والحقائق الخاصة الصحيحة . ان واجب التاريخ هو صون هذه الحقائق وابرازها واحترامها ، وفضح الحقائق او الوقائع الكاذبة الوهمية ، وتفسير كل شيء بروح من العلمية والواقعية والموضوعية ، بهدف خدمة الحقيقة والانسان ، لان هذا الهدف هو غاية كل العلوم والمعارف والنشاطات الانسانية .

* * *

مخطوطة مجهولة
عن
الشام

الدرّة المضيئة في الدولة الظاهرية

لمحمد بن محمد صصري

عادل أبو شنب

بين يدي كتاب ، ما أظن أن كثيرين يعلمون عنه شيئاً . قلائل هم الذين عرفوا هذا الكتاب ، وأقل منهم من عرفوا المخطوطة التي ولد الكتاب منها .

وقد يكون غريباً كل الغرابة أن يجهل المعنيون ما يتعلق بالمخطوطة — الكتاب ، لكن هذا الجهل يقود ، ودونما مواربة ، إلى حقيقة هائلة ، وهي أن كثيراً من مخطوطاتنا العربية يعيش على رفوف المكتبات والأكاديميات في مختلف بقاع الدنيا ، دون أن نعلم عنه شيئاً كثيراً أو قليلا ، وهو جهل لاعذر فيه ، بعد أن اتسعت الاتصالات الثقافية بين الأمم ، وبعد أن قرّبت وسائل المواصلات أطراف العالم بعضها ببعض ، وبعد أن مد العلم العالم بوسائل تقنية مدهشة تستطيع أن تنقل اليك المخطوطة في « فيلم »(١) صغير .

(١) اسلوب نقل الوثائق والمخطوطات بواسطة الميكروفيلم أصبح شائعاً .

عني بتحقيق الكتاب وترجمته ونشره الدكتور ويليم م. برنير استاذ الدراسات الشرقية في جامعة كاليفورنيا – بركلي ، بعد أن رجع إلى المخطوطة المحفوظة في مكتبة بودليان – اكسفورد(٢) والتي تحمل العنوان التالي : « الدرة المضية في الدولة الظاهرية »(٣) لمحمد بن محمد بن صصرى . ولعله من المؤسف ألا يصل إلي من هذا الكتاب إلا أحد جزئيه ، لكن هذا الجزء ليس بالقليل ، فهو يقع في مئتين وخمس وستين صفحة من القياس الكبير ، غير المقدمة التي كتبها المحقق ، والفهرس وصفحات العناوين التي تدل على من طبع الكتاب أو اسهم فيه ، ويعالج مواضيع مختلفة تمس دمشق خاصة والمنطقة عامة . خلال السنوات الثماني الممتدة ما بين عامي ١٣٨٩ و ١٣٩٧ ميلادية(٤) .

وقبل المضي إلى مايضمه الكتاب من معلومات ، يطيب لي أن أتوقف عند المقدمة التي كتبها المحقق ، لا لأهميتها في ايضاح بعض المعلومات الواردة في الكتاب ، على عادة المقدمات التي تكتب لمثل هذه الكتب ، بل لأنها ترسم لنا طريقة التحقيق نفسها ، أو طريقة التعامل مع مخطوطة قديمة . فالمحقق يعترف بالركاكة والضعف في انشاء هذه المخطوطة ولا يرى ذلك غريباً ، ففي تلك الفترة آلت اللغة العربية إلى الخلل والفساد « وشاع فيها من الغثاثة والعامية ماشاع » « غير أن هذه الظاهرة نفسها – ظاهرة الضعف الانشائي التي يتصف بها كذلك أسلوب « الدرة المضيئة –

---

(٢) مخط . ش . لود ١١٢ – مكتبة بودليان ، اكسفورد .

(٣) يحمل الكتاب عنواناً مختلفاً بالانكليزية وهو :

Achronicle of Damascus 1389 - 1397
Edited And Annotated by william M. Brinner

(٤) تعادل سنة ١٣٨٩ ميلادية سنة ٧٩١ هجرية .

لا بد أن تثير مسألة هامة يواجهها جميع المعنيين بتحقيق أي أثر تاريخي من آثار عصر الانحلال : أيحتفظ الباحث بصيغة مخطوطة كما عثر عليها . ويناولها للقارئ على حالها دون أن يمس قلمه بالتعديل والتصحيح ما تخللها من ركاكة وفساد ؟ أم يؤخذ بروعة البيان وينقاد لاغرائه فيستخدم وسائله للتبديل والتحوير واخراج صيغة تلك المخطوطة اخراجاً قوياً ، يقربها من عالية الفصحى ؟ » (٥) . ويبدو أن المحقق قد لجأ إلى الاسلوب الأول فأبقى النص على حاله « باستثناء تعديلين طفيفين لم يمسا جوهر النص إطلاقاً ، وكان من اللازم اجراؤهما : الأول — تصحيح الاخطاء الاملائية الواردة في المخطوطة لتنسجم بذلك مع الانماط اللغوية المألوفة وقد ألحقنا بآخر هذا الكتاب ثبتاً كاملا بها يمكن الرجوع إليه ، والثاني — تصحيح بعض الاخطاء النحوية والنسخية العارضة التي قد يؤدي استبقاؤها في النص إلى شيء من التقصير والغموض »(٦).

وثمة أمر آخر لابد من التوقف عنده وهو أن المقدمة المذكورة تشير إلى قسمين في معالجة المخطوطة ، أولهما انكليزي وثانيهما عربي ، مما يدل على أن المخطوط قد ترجم إلى الانكليزية وظهر في كتاب مستقل ، وأضيف إليه بحث يتعلق بـ « لغة المخطوطة » لم يظهر في الكتاب العربي وإن كان المحقق يؤكد « على حقيقة هامة وهي أن الكتاب بقسميه

---

(٥) من مقدمة الكتاب . ولنلاحظ أن المحقق أستخدم كلمة « المضيئة » — بوضع همزة على نبرة — في حين أن العنوان الموجود على غلاف الكتاب قد أستغنى عن الهمزة ، وجعل الكلمة « المضيّة » بتشديد الياء ، وهو الأصيل ، لأنه يعطي جملة مسجوعة ، على عادة كتاب تلك الفترة .

(٦) من مقدمة الكتاب .

الانكليزي والعربي يشكل وحدة تامة لاانقطاع بينها ، ومن هنا لم نجد مبرراً إلى تكرار الملاحظات الواردة في جانب من الكتاب باعادة اثباتها في الجانب الآخر »(٧) مما حرمنا من الاطلاع على هذه الملاحظات لأننا لم نستطع ، حتى الآن ، الحصول على النص الانكليزي الذي يضم تعريفاً « بالاعلام والامكنة ، وورد الاقتباسات إلى مصادرها ومناقشة ترجمة الغامض من مقاطع النص »(٨) كما جاء في المقدمة المذكورة .

وهناك ، أخيراً مسألة لابد من ذكرها ، وهي خلو الكتاب من أية ترجمة لحياة مؤلف المخطوطة محمد بن محمد بن صصري(٩) وربما كان في القسم الانكليزي شيء من هذا ، وإن كنا نرجح بأن المخطوطة والكتاب لم يشرا إلى أية معلومات هامة في هذا الصدد ، باستثناء ماجاء في المقدمة من أن المؤلف « لم يتوخ هذه السلامة — أي سلامة اللغة — ولم يقصد إلى مجاراة البلغاء في تأنقهم وافتنانهم ، وانما صرف همه إلى غاية أخرى هي تدوين حوادث عصره كما انتاهت اليه(١٠) » .

* * *

قلنا إن الفترة التي يعنى بها الكتاب تمتد أقل من عشر سنوات من أواخر القرن الرابع عشر الميلادي ، أو الثامن الهجري ، وهي فترة

(٧) من مقدمة الكتاب .

(٨) من مقدمة الكتاب .

(٩) أضيفت الألف للكلمة « بن » في أحد عناوين الكتاب ، بينما حذفت من العنوان الرئيسي على الغلاف .

(١٠) من مقدمة الكتاب .

حفلت بالأحداث الجسام ، لعل ابرزها وصول الأنباء عن انتصارات تيمورلنك في الشرق ، واستعداد العالم الاسلامي لملاقاته ، وتنازل السلطان برقوق وحبسه ، وظهور قائد يدعى منطاش ، مد سلطانه على معظم بلاد الشام لفترات مختلفة ، وحكم برقوق الثاني ورحلته إلى الشام ، مع أخبار عن القحط والقتل واقترافات الحكام ، والفيضانات والحروب بين حكام المناطق والحرائق الكبيرة التي شبت) . وما يلفت النظر في هذه المعلومات التي دونها المؤلف محمد بن محمد بن صصري عن حوادث عصره ، أنه أوردها « في اطار ممتع من الشعر والفكاهة ، وبأسلوب موشى بالآيات والأحاديث المقتبسة »(١١) مستخدماً التاريخ « لخدمة الأهداف الدينية(١٢) » وهو أسلوب أراد منه أن يذكر من يصم أذنيه عن الحق بما في التاريخ الإسلامي من عبر تتماثل من حيث مضمونها مع ما يورده من وقائع .

وإذا كان عسيراً علينا تلخيص مافي الكتاب من وقائع ومن قصص تاريخية أقحمها المؤلف على وقائعه ، فانه ليس عسيراً تعداد بعض الوقائع المثبتة في الكتاب ، وايراد بعض قليل من هذه الوقائع . فالكتاب يتحدث عن : قومة علي برقوق ، ووقعة خان لاجين ، ونهب دمشق ، وتنازل برقوق وحبسه ، ووقعة شقحب وحصار دمشق (١٣٨٩م — ٧٩١ هـ) ووقعة شقحب الثانية وحكم منطاش في دمشق وحكم برقوق الثاني ووقعة حمص ووقائع أخرى مع منطاش (١٣٩٠ م — ٧٩٢ هـ)

(١١) من مقدمة الكتاب .
(١٢) من مقدمة الكتاب .

وتجديد المنازعات مع منطاش وتراجعه ونهب الصالحية ، وحكم سودن باق الشرير في دمشق وعودة برقوق لدمشق واعدام المناطشة (١٣٩١ م – ٧٩٣ هـ) وعصيان في القلعة وحريق في دمشق وعقاب اليهود لحرق المسجد ومقاتلة منطاش في الشمال وحكم منطاش في الباب (٩٢ – ١٣٩١ م – ٧٩٤ هـ) ووقعة مع العرب في حماه ، وقتل منطاش وانتصارات تيمورلنك في الشرق ، والاستعدادات للقائه (١٣٩٢ م – ٧٩٥ هـ) . . إلى آخره .

ومن وقائع الكتاب في السنة الأولى المؤرخ لها ، هذه الأسطر المثبتة حرفياً :

« . . وفي هذه السنة تواترت اخبار تمرلنك ، لعنه الله ، وانه أخذ توريز ، وجفلت قلوب الناس منه ، وان معه خلق كثير ، وانه قاصد بلاد الشام ، والناس معذورين . فان جرى على دمشق وأهلها أمور لمادخلها عسكر هلاكون ، قبحه الله ، سنة ثمان وخمسين وستمائة ، وجرى عليهم مرة ثانية اصعب من نوبة هلاكون وقاست أهل دمشق من المغل شدائد كثيرة ، لمادخل اليها عسكر قازان في سنة تسع وتسعين وستمائة ، فلما سمعت الناس بتمرلنك وانه اخرب توريز وانه قاصد الشام خافوا كثيرا ، فان الفتن ما تظهر الا من الشرق ، وقد اجاد المعمار المصري حيث يقول شعراً :

بي من بني الشرق فتى وجهه
يشرق مثل البدر بل أحسنا
وقده تهتز من لينه
مثل اهتزاز الغصن بل ألينا

سألته حين بدا فاتنا
عن ارضه أطرق لكن رنا
يرمي الى الشرق بألحاظه
فقلت والفتنة من ها هنا

وعن نافع ، عن ابن عمر ، رضي الله عنهما ، ان رسول الله — صلى الله عليه وسلم — قال :

« اللهم بارك لنافي شامنا ويمننا» قال رجل: «ومشرقنا يا رسول الله ؟ »

فقال : « من هناك يطلع قرن الشيطان ، وبها تسعة اعشار السحر ، وكل بدعة ومنحة غالبها من بلاد الشرق . » .

وفي هذه السنة جاء الجراد الى دمشق ، وأتلف شيء كثير للناس . وفي هذه السنة وقع فناء في القاهرة حتى وصل الى عشرين الف كل يوم وأكثر ، وهذا اختصار على ما سمعت(١٣) .

ومن وقائع الكتاب قول المؤلف :

« . . ثم استهلت سنة اربع وتسعين وسبعمائة ، اللهم اجعلها سنة مباركة على المسلمين ، وكان اولها يوم الاثنين ، وكانت الاسعار في دمشق عالية ، والناس تحت لطف الله تعالى فنسأل الله تعالى أن يرد العاقبة الى خير ، ويرخص أسعار المسلمين ، ولما كان يوم الثلاثاء سابع شهر الله المحرم حضر بريدي الى نائب الشام الأمير بطا وعرفه أن عنقاء قد قتل ، وسببه ان السلطان أرسل له فداوية قتلوه . واستراحت

(١٣) الصفحة ٢ والصفحة ٣ .

المسلمين منه كثير ، فأنه كان قد اسرف وزار وأخرب بلاد حوران وكان ما يصطلى له بنار ، وعربه أنحس العربان ، وكان قتله رحمة لبلاد المسلمين ، ولو عاش كان أتعب الناس ، فانه كان منطاشي ، وانضاف اليه كل فاجر ، وكل زنديق ، وكل نحس من قطاع الطريق(١٤)

ومن وقائع الكتاب قول المؤلف في صفحة أخرى :

(وأما المردان فما يحتاج حالهم الى بيان ، في هذا الزمان ، وليس الخبر كالعيان ، كل واحد منهم يحب أن يكون معشوق ، ويتمشى في السوق على أهل الفسوق ، وقد كانت الصبيان أحيي من البنات ، فانعكست الأمور وتغيرت الدهور ، وانكشف ما كان مستور ، حتى صاروا بالسقال والملابس في زي العرائس ، يأتون الفاحشة مجهر ، ولا ينكر احد عليهم منكر ، وأكثر الناس قد لبسوا ثياب العار ، وافتخروا بالأوزار ، ولا احد على ولده يغار ، وقد أبدلوا اعراضهم في هوى اغراضهم وهذه امورا تقشعر منها الجلود ، ويشيب منها المولود ، وقد رأينا في هذا الزمان من المنكرات ما لم نكن نراه ، وسمعنا فيه مالا سمعناه ، وأبصرنا عجائب وشاهدنا غرائب ، فلهذا قلت الارزاق وكسدت بضائع الاسواق ، وقل نزول الغيث وتعطلت اسباب الناس وقست قلوب الملوك وتجبر الغني على الصعلوك(١٥) » .

هذا هو الكتاب المخطوطة الذي أحببنا أن نقدمه للقراء ، وثمة عدد من الملاحظات على هذا الكتاب الهام . نوردها دون أن نسجلها حسب أهميتها بل حسب توارده إلى الذهن :

(١٤) الصفحة ١١٠ .
(١٥) الصفحة ١٦٤ .

الملاحظة الأولى : دوّن المؤلف حوادث عصره السياسية والاجتماعية والدينية بلغته هو ، وهي اللغة التي كانت متداولة في تلك الفترة ، دون أن يتفنن في ذلك ، متوخياً جوهر الحادثة التي يدونها دون الالتفات إلى الزخرف اللفظي ، وتقاليد الكتابة بالعربية ذات التاريخ المضيء .

الملاحظة الثانية : استهدف المؤلف من تدوين الحوادث واقحام الآيات والأحاديث والقصص والعبر عليها ، خدمة الدين الاسلامي والوقوف إلى جانب الحق والعدالة ، ومحاربة التعسف والظلم والفساد .

الملاحظة الثالثة : لم يكن المؤلف محايداً في تدوينه لحوادث عصره ، بدليل حملته على منطاش والمناطشة — مثلا — ، وهذا الموقف لايعني أنه كان صنيعة أحد الحكام ، ولكنه يعني أنه لم يكن مؤرخاً يستهدف التأريخ كعلم وكفن ، وانما يستهدفه كهواية شخصية ، ذات هدف وفائدة محدودين .

الملاحظة الرابعة : تدل استشهادات المؤلف على سعة اطلاع والمام بفنون الشعر والأدب والقصص وعلى تمكن من العلوم الدينية ، وهذه الاستشهادات لاتنسجم من حيث تركيباتها اللغوية واللفظية مع النص ، مما يعني أن المؤلف قد توخى الكتابة باللهجة الدارجة في تلك الفترة ، حتى يفهم من قبل عامة الناس ؛ أو مما يعني أن المؤلف قد استعان بالاستشهادات نقلا عن كتب ومخطوطات متوفرة بين يديه .

الملاحظة الخامسة : حفل النص بأخطاء نحوية واملائية ، من الصعب تجاوزها من قبل المحقق (الا في حالة ترك الوثيقة التاريخية على حالها

كما فعل محقق الكتاب الانكليزي) لكن هذه الأخطاء اشارة بارزة إلى « واقع اللهجة الدمشقية وخصائصها العامة في أواخر القرن الرابع عشر الميلادي » (١٦) .

الملاحظة السادسة : يعطي النص بحالته هذه ، وكما تركه لنا محمد بن محمد بن صصرى الانطباع الفوري عن نفسية المؤلف وأفكاره وروح العصر الذي عاش فيه ، مما يخدم الباحث في هذا الميدان .

الملاحظة السابعة : مما لاشك فيه أن هذه الوقائع التاريخية التي أوردها المؤلف في مخطوطاته والمتعلقة أساساً بدمشق . تخلق أمام المؤرخ مناخاً مساعداً للتعرف على حقيقة الأحداث التي وقعت في تلك الفترة ، خاصة إذا ماقامت عملية مقارنة بشأنها .

الملاحظة الثامنة : يقدم النص أوصافاً ونعوتاً وحالات متميزة لبعض صانعي التاريخ ممن مروا بدمشق وأقاموا فيها وحكموها ، الأمر الذي يساعد على فهم هؤلاء ، وربط الأحداث التي صنعوها بنفسياتهم وظروفهم الخاصة بهم .

الملاحظة التاسعة : لم يقصر المؤلف اهتمامه على الأحداث التاريخية وإنما تجاوز ذلك إلى الاهتمام بالأمور المعاشية ، الاجتماعية والاقتصادية والانسانية ، للناس في دمشق . فبدا تاريخه بذلك أكثر شمولا .

* * *

وبعد . . .

ان هذا التعريف لايفي الكتاب حقه ، فهو ثمين إلى درجة أنني

(١٦) من مقدمة الكتاب .

أهيب بذوي الاختصاص والمعنيين بمثل هذا الأمر إلى دراسته ونشره . ولعل من المعيب علينا أن ينشر هذا الكتاب في لندن ، نقلا عن المخطوطة المشار اليها ، في عام ١٩٦٣ ولاندري عنه شيئاً حتى هذا العام الذي وصلني فيه الكتاب مصادفة . أما أمر تحقيقه ونشره ، الذي جرى بعيداً عن البلاد التي تتعرض حوادثه لها ، فمسألة صارت مألوفة . وإذا كان لابد من التنويه بها ، فللحث على السبق في تحقيق مخطوطاتنا بأنفسنا .

* * *

تحركات العامة الدمشقية

١٧٠٠ ـ ١٨٣٠

د عبدالله حنا

القوى العسكرية

تنوعت القوى العسكرية* ، التي تواجدت في بلاد الشام في القرن الثامن عشر واوائل القرن التاسع عشر ، وبالتحديد حتى مجيء الحملة المصرية سنة ١٨٣٢ . في البدء اهتمت الدولة العثمانية بالجنود الاقطاعيين المعروفين بالسباهية ، أي الفرسان ، الذين منحوا اقطاعات التيمار والزعامت ، ثم اولت اهتمامها للانكشارية الذين جمعوا من بلاد الحرب عن طريق الخمس اولا ثم الدفشرمة (المصادرة) ثانياً . ولكن بعد انتهاء الفتوحات توقفت المصادرة وقل عدد المجندين عن هذا الطريق . فأخذ قادة الجند في دمشق يقبلون في صفوفهم رجال العصابات وأرباب الحرف والفلاحين حتى يتقووا بهم ، ويدعموا نفوذهم . وعرف هؤلاء الجند الداخلون في سلك الانكشارية باسم الانكشارية المحلية تميزاً لها عن الانكشارية الآتية من استنبول .

وبهذا ظهرت في ولاية الشام ثلاث طوائف رئيسية للعسكر هي(1) :

١ ـ القابي قول أي عبيد السلطان ، وهم انكشارية الدولة . وكانوا جنداً مشاة ، ندر أن اتصلوا بالأهالي ، وكانوا على العموم غرباء يقيمون في قلعة دمشق ، ويملكون مفاتيح أبوابها .

٢ ـ الانكشارية اليرلية أو المحلية أو البلدية ، وكانوا من الفرسان ، وهم من ابناء الشام . والكلمة التركية YER تعني محل أي العسكر المحليين .

* هذا المقال باب من مخطوط بعنوان « تحركات العامة في دمشق وحلب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ».

وقد انضم الى الانكشارية عدد من اهل الحرف والصناعات للاستفادة من امتيازاتها ، وأقام هؤلاء خارج قلعة دمشق في حي الميدان جنوب دمشق وفي حي ساروجة القريب من القلعة . وبسبب هذا الواقع حملت الانكشارية المحلية أو يرلية (ينكجرية) صفتين متناقضتين :

١ – فهم بصفتهم جنوداً في دولة الطاعية عسكرية ووريثي الانكشارية السابقين ، اتسموا بحب السيطرة والاستثمار واضطهاد الآخرين . وعاثوا في الأرض فساداً ، وسرت اليهم عدوى الاستعلاء والاستبداد والطغيان ، وكانوا على اهل دمشق وفلاحيها واينما حلوا حرباً وبلاء وشراً مستطيراً .

٢ – ولكنهم من جهة ثانية وبسبب ارتباطهم وحياً واقتصادياً بالسكان المحليين وخوفاً على امتيازاتهم المهددة من ممثلي السلطة المركزية وقفوا الى جانب سكان المدينة في كثير من المحن لمقاومة القابي قول او الوالي او الجند الخاص . وبمعنى آخر وقفوا الى جانب العامة عندما كانوا ضعافاً او مهددين من طوائف الجند الأخرى . ولكنهم سرعان ما يتنمرون على ابناء جلدتهم وينقلبون على حلفائهم المحليين عندما يعقد لهم النصر على منافسيهم . وكان على العامة ان تأخذ هذا الواقع بالحسبان .

٣ – الجند الخاص أو المرتزقة ، وهم أخلاط من اقوام شتى استخدمهم الولاة لمقاومة القابي قول أحيانا والانكشارية اليرلية أحياناً أخرى . وكذلك لمساعدة الولاة في حراسة الحج الشامي . وهم على أنواع هي :

آ – اللاوند ، وأصلهم بحارة ، وهم من اخلاط شتى عرفوا بالفساد والافساد . وعندما حل فرقتهم السلطان تفرقوا في الولايات ودخلوا في خدمة الولاة واصحاب العصبيات .

ب – المغاربة ، وهم من المشاة .

ج – التفنكجية (ومشتقة من تفنكة أي بندقية) ، وهم مشاة حاملو البنادق ، ومعظمهم من الموصل او بغداد .

د – الاكراد والتركمان ، وهم فرسان ، وكثيراً ما اطلق عليهم اسم الدالاتية .

ملأت اخبار الصراع الدامي المستمر بين القابي قول واليرلية تاريخ دمشق منذ منتصف

القرن السابع عشر حتى قيام الحكم المصري في عام ١٨٣٢ . وعلى العموم وقف اليرلية للدفاع عن اهالي دمشق ضد طغيان القابي قول . ولم تستطع اية قوة منهما ان تقضي على الأخرى نهائياً ، لأن ولاة الشام أمسكوا الميزان بين هاتين القوتين المتصارعتين . يميلون الى إحداهما كلما طغت الأخرى . كما انهم سعوا الى تكوين قوة عسكرية ثالثة خاصة بهم من الجند المرتزقة . ولحق العامة الأذى الرهيب من جراء هذا الصراع على السلطة والنفوذ(٢) . وبما ان اليرلية هم اقرب هذه القوى العسكرية المتصارعة الى السكان ، فإن ضعفهم معناه ضعف العامة ، التي اعتمدت على العلماء للدفاع عنها . واستمد هؤلاء قوتهم من العامة اولا ، ومن مركزهم الديني ثانيا ، ومن صراع القوى (طوائف العسكر ، الباشا ، الدفتر دار) ثالثاً .

تحركات العامة
١٧٠٠ — ١٧٤٣

اتصفت تحركات العامة في النصف الاول من القرن الثامن عشر بكثرتها وتعددها وعفويتها وسرعة انطفائها . ولا شك ان كثيراً منها لم يصل الينا ، ولم تدونه الاقلام القليلة ، التي عاش اصحابها في تلك الفترة ، في الوقت الذي فقدت فيه السجلات الرسمية ، وساد الظلام في كل مكان من ربوع الشام . وسنسعى في هذا البحث لجمع ما تمكنا جمعه عن تحركات العامة وتململاتها .

أول خبر استطعنا الوصول اليه هو مقاومة علماء دمشق في آذار ١٧٠٧ (١١١٨هـ) للوالي ، الذي فرض الاموال على الاهالي . ولقمع هذا التحرك قام الوالي بنفي فريق من العلماء الى قلعة صيدا ، ولكن السلطان ، الذي لعب ايضاً على حبال القوى المتصارعة ، عفا عنهم بعد قليل . وهذا ما أدى الى دعم نفوذهم وتمرسهم في مقاومة الظلم . وكان الوالي قد اعتمد لمقاومة تحرك العلماء على الفرقة الاضافية من القابي قول ، التي وصلت الى دمشق في اواخر ١٧٠٦ ، مما زاد من نفوذ القابيقول وتراجع الانكشارية اليرلية التي غابت عن المسرح لعدة سنوات سادها الهدوء(٣) .

عندما فرض الوالي في ١٧١٦ م / ١١٢٨ هـ ضرائب مجحفة ثار الأهالي ، وأيدهم هذه المرة القابي قول ، الذين هاجموا سرايا الوالي للاحتجاج على الضرائب . ونجد هنا — وهذا من الحالات النادرة — وقوف القابي قول الى جانب العامة . ولعل السبب — كما ذكر رافق — هو بقاء القابي قول في دمشق مدة نصف قرن ، فأصبح لهم اتصال ومصالح مع الاهالي(٤) .

ساد الهدوء دمشق فترة من الزمن الى ان عقدت ولاية الشام لعثمان باشا ابي طوق في المرة الاولى (١٧١٩ – ١٧٢١) وفي المرة الثانية (١٧٢٣ – ١٧٢٥) ، وكان كما يصفه بريك « صاحب علوم ويميل للنصارى . ولكن كان ظالم جائر وفي زمانه كثرت العوانية *وصار جور على الرعايا(٥)» . وكان عثمان باشا – شأن سائر الولاة – معروفاً بابتزازه للاموال بمساعدة العوانية ، ويصف المؤرخ المعاصر للاحداث ابن جمعة الحالة في سنة ١١٣٦ ﻫ = ١٧٢٥ م كما يلي :

« . . وفي هذه الايام كان الظلم الشديد الزايد وكثرت العوانية حتى صارت ارض الشام مشغولة بالظلم في شرورها فاعلة مفعولة . وتمادى هذا الحال وقل المسعف حتى بالقال* . . . اما اهل البلد لم يبق لهم جلد وحارت عقول المحلات ، من قول هات هات ، وهم رعايا بادية بين ذياب* عارية(٥) » .

دفع هذا الظلم اصحاب الطريقة الصوفية الشيبانية (التونسية) الى مقاومة الظالمين ، فاعتقلهم الوالي ابو طوق ، فما كان من المفتي الحنفي محمد بن خليل البكري الصديقي الا ان أنجدالمظلومين وقاد المقاومةضد ابي طوق في عام ١٧٣٥ م مستغلا فرصة غيابه في صيدا(٦) . وبعد عزل الوالي سنة ١١٣٧ ﻫ « قام » حسب تعبير ابن جمعة « ساداتنا وقادتنا وموالينا الكرام ، دام الله تعالى النفع بهم وقبضوا على العوانية فمنهم من قتل ومنهم من صلب . . . » وتم ذلك برئاسة قطب السادة البكرية .

اما المعاصر المسيحي الدمشقي فكان اكثر تفصيلا للاحداث من ابن جمعة ، اذ كتب بريك : « قام الدمشقيون على العوانية ونهبوا بيوتهم وقتلوا شيخ الأرض والشوباصي ونهبوا بيت اليهودي الصراف ابن جوبان ادغلي ونهبوا بيت ابراهيم عصاعيصه ابن القطة واستقامت دمشق مدة عدة أيام غير موفقة امورها(٧) » . وواضح ان المقتولين هم من اتباع الوالي الشره ابي طوق او ممن ساعده على الاستثمار من الصيارفة اليهود . وهنا نلاحظ ان احدى الطرق الصوفية ، وهي الشيبانية ، قادت نضال العامة ضد الظلم وتمكنت من

---

* – العوانية : الذين يعينون الحاكم على ظلمه .

* – حتى بالقال : حتى بالقول . . حارت عقول المحلات من قول هات هات اشارة الى كثرة الضرائب المفروضة على الدكاكين . ذياب : ذئاب ، فقد شبه الطبقة الحاكمة العثمانية بالذئاب .

التنصر . وهذا يؤيد ان للطرق الصوفية جوانب ايجابية ثورية ، حسب مفاهيم ذلك الزمن ، الى جانب جوانبها المتخلفة الاخرى .

كانت معظم تحركات العامة في ذلك الزمن تخمد مع ذهاب الوالي القديم ومجيء الوالي الجديد . فبعد ان بقيت دمشق في يد الثائرين مدة ثلاثة اشهر عم الهدوء مع تعيين اسماعيل باشا العظم والياً على الشام في آذار ١٧٢٥ ، وهو اول والي من هذه الأسرة . اتصف حكم اسماعيل باشا العظم (١٧٢٥ — ١٧٣٠) باحتكاره بيع المواد الغذائية وخاصة اللحوم . واستفاد من ذلك ببيعه المواشي التي يملكها بالاسعار التي يريدها(٨) ، واعتمد لتدعيم سلطته على قوات من المغاربة ، ونجح في منع الثورة ضده ، في وقت كانت النفوس فيه معبأة للتحرك منذ ايام سلفه ابي طوق . وكان ان ارضى الناس بإرجاع المنفيين الى استنبول ، واستقر حكمه في المدينة ، ولكنه فشل في نهاية حكمه في حماية قافلة الحج الشامي عندما هاجمها بدو بني حرب(٩) .

في ٢٨ أيلول ١٧٣٠ اندلعت ثورة العامة في استنبول احتجاجاً على سياسة البذخ والإسراف وبناء القصور واقامة حدائق للطبقة الحاكمة وصرف الأموال دون طائل . وكانت الهزائم التي مني بها الجيش العثماني في فارس سبباً مباشراً للقيام الانتفاضة بقيادة بائع ثياب مستعملة الباني الأصل اسمه علي باترونا. وأيد الانكشارية الانتفاضة ورضي عنها العلماء (علماء الدين) ، وهذا مما قوى الانتفاضة ومكنها من السيطرة على استنبول . ولكن الثائرين لم يكن لهم منهاج يتبعونه بعد الانتفاضة ، وتوجهت نقمتهم ضد معاوني السلطان أحمد ، وفي مقدمتهم الصدر الأعظم إبراهيم باشا . وهذا مما أجبر السلطان على تسليم وزرائه إلى الثائرين ، فأعدموهم ، وسرعان ماعزل السلطان أحمد في ٣ تشرين الأول ١٧٣٠ ، وأعلن محمود الأول سلطاناً ، الذي دبر مؤامرة ناجحة للقضاء على علي باترونا وأعوانه المخلصين ، وقضى بذلك على الثورة(١٠) .

عندما وصلت أخبار انتفاضة استنبول إلى طرابلس واللاذقية اندلعت أيضاً انتفاضة مشابهة بسبب ابتزاز ولاة آل العظم للاموال . أما في دمشق ، فالهدوء بقي سائداً ، ولم تتحرك العامة ، التي كانت من جهة منهكة بعد انتفاضة ١٧٢٥ ومتربصة ومنتظرة نتيجة القتال بين القابي قول والايرلية . كما أن اسماعيل باشا العظم والي الشام استفاد من العبر من اسلافه وعلى الرغم من ابتزازه للاموال إلا أنه لم يكن بخيلا مقتراً بل سعى لاسترضاء زعماء العامة وتجنب تحركاتهم(١١) .

وفي اثناء ولاية اسماعيل باشا استعاد اليرلية بعض نشاطهم ، وتحالفوا مع الاشراف ضد القابي قول وجماعة الوالي ، فعند غياب اسماعيل باشا ١٧٢٩ عاقب كاخيا الوالي أحد المحامين من الاشراف كان قد خرق انظمة الاحتكار المثبتة وسجن المخالفين . وسرعان ما أغلقت البلد احتجاجاً وانضم اليرلية إلى العامة وهاجموا المحكمة، مما اضطر سلطات الوالي إلى اطلاق سراح المعتقلين والغاء العقوبات المفروضة(١٢) .

ثم عين والياً على دمشق عبد الله باشا الأيدينلي (١٧٣١ — ١٧٣٤) ، وكان كما كتب بريك « مخيفاً وطاعت له أولاد دمشق وخاف منه الجميع . وفي زمانه صار غلاء شديد ثم فناء (وباء الطاعون) وموت كثير . وكانت حركة بيع وشراء ... ولا أحد يتطاول على أحد »(١٣) .

في هذه الاثناء استعاد آل العظم نفوذهم في استنبول عن طريق وكيلهم خليل افندي ، الذي ضعف نفوذه أثر انتفاضة استنبول ١٧٣٠ ، ثم استرجع سريعاً هذا النفوذ ولهذا عين سليمان باشا العظم والياً على الشام (١٧٣٤ — ١٧٣٨) (١٤) ، فسعى لتوطيد حكمه بالقضاء على عدد من قطاع الطرق وفرض هيبته وتودد إلى أهالي دمشق(١٥) ، في الوقت نفسه الذي جال وصال في الريف بجمع الأموال ساعياً إلى ارضاء المدينة على حساب الريف .

وجاء حسين باشا البستنجي (١٧٣٩) ، فكان كما كتب بريك : « حاكما جائراً وزاد الظلم بدمشق وجار على الرعايا ثم على العال والدون حتى إلى العلما والأكابر والفقراء فقامت عليه أولاد دمشق »(١٦) وكان السبب المباشر لانتفاضة الغاء حسين باشا لبعض الاحتفالات الصوفية « كتهليلة الأموي الشريف والمولد الشريف واوغير ذلك من الأمور التي تنتشعر منها الأبدان » . (١٦) . وهذا مما أثار حفيظة المشايخ وأصحاب الطرق الصوفية ، فاحتجوا وأيدتهم العامة الناقمة واليرلية الراغبة في استعادة نفوذها وتوثيق صلتها بالاهالي . كما أن القابي قول لم يؤيد الوالي بل وقف ضده بسبب اعتماده على جنود من المغاربة والدالاتية . وربما وجد القابي قول أن قضية الوالي خاسرة ولا أمل في تأييده والوقوف في وجه امواج العامة الصاخبة(١٧). وهكذا تكون حلف من العامة واليرلية ووجاق القبيقول ضد الوالي وجنده المغاربة ، وتمكنوا من طردهم وخربوا زاويتهم وطردوا الوالي من دمشق بذل عظيم(١٨) .

وجاء الوالي الجديد عثمان باشا المحصل (١٧٤٠) ليجد المدينة في يد اليرلية والعامة ،

فسار معهم في مطالبهم باخراج القابي قول ، ومعظمهم من الموصل وبغداد ، من دمشق بعد مقتل بعضهم . واضطر القابي قول ، بعد معارك دامية وقتال في الشوارع ، إلى الرضوخ ، فانسحب البعض ، وبقي البعض الآخر بعد تغيير زيه ، مواطناًعادياً(١٩)،وصار ، كما ذكر بريك : « رعية وهديت دمشق » (٢٠) . أما البديري فيصف اخراج القبيقول بالاصلاح ، « وقد قل (بعد خروجهم) الشر من دمشقالشام واصطلحت أحوال الناس ٢١» .

نتيجة لهذه الحركة ، التي أدت أولا إلى طرد الجند المغاربة ومن ثم القابي قول ، ضعف نفوذ الوالي وازداد نفوذ اليرلية المتحالفين مع العامة . ولكن هؤلاء اليرلية ، الذين سيطروا الآن (١٧٤٠) على قلعة دمشق وأبواب المدينة وأسوارها ، صالوا وجالوا ، وسرعان ما تكونت عندهم نفسية الطبقة الحاكمة الثالثة المستثمرة المستبدة ، التي لا تسعى إلا إلى ابتزاز الأموال والسكر والعربدة والاعتداء على أعراض الناس وأموالهم .

والواقع إن سائر الحركات الجماهيرية تفرز اناساً اشقياء يستغلون حركة الجماهير – وهم منها – فيخونون رفاقهم ويطعنونهمفي الظهر ويتطلعون لتسلق سلم الحكم واستثمار من ساروا معهموأوصلوهم إلى مراكز السلطة.وهذه حالاليرلية ومندخل في صفوفهممن العامة وبخاصة « العامة الرثة » قياساً على « البروليتاريا الرثة » ، التي اشار اليها ماركس فيما بعد .

وكان الولاة يستخدمون أحياناً الاشقياء من الانكشارية (اليرلية) لصالحهم . وعندما يزداد خطرهم يسعون القضاء عليهم والتقرب من العامة . وهذا ما فعله سليمان باشا عندما طلب من رؤساء اليرلية الميدان تسليمه « ستة عشر رجلا من الأشقياء الذين يسمونهم باصطلاحهم زرباوات .فارسلوا يقولون له : نحن لانقدر على القاء القبض عليهم فدونك وإياهم . فالبحال ... أعطى اسماءهم للدلال ، فأمره أن ينادي في شوارع الشام أن هؤلاء الستة عشر دمهم مهدور ، ولا جناح على من قتلهم وغيرهم في أمان من سليمان باشا . ففرحت الناس أجمعين ، لأنهم كانوا من المفسدين »(٢٢) .

بعد انتصار اليرلية قام زعماؤهم وتحالفوا مع تجار الحبوب وأصحاب المطاحن والمخابز ضد خبز العامة ، فرفعوا الأسعار ، وحققوا ارباحاً هائلة . وجاء سليمان باشا العظم في ولايته الثانية ١٧٤١ – ١٧٤٤ وانضم إلى هذا الحلف الاحتكاري ولكن العامة سرعان ماثارت على الغلاء، وهاجمت الأفران والمحكمة بسبب مسؤولية القاضي وقيامه بدور المحتسب ومراقبة الأسعار . وهنا تراجع سليمان باشا « وأرسل بشدد على الطحانة والخبازة ويهددهم

ويخوفهم فحالا وجد الخبز وتحسن وكسد بعدما كانت غالب الناس تبات بلاخبز »(٢٣) . كما سعى إلى التخفيف من نقمة العامة بالغاله بعض المظالم على أصحاب الحرف والصنائع والحارات ، كما تودد إلى العلماء واسترضى الفقراء تجنباً لثورتهم (٢٤) . وفي الوقت نفسه كان متسلمه (نائبه) يصول ويجول ممعناً في اضطهاد العامة واستثمارها باسم سيده(٢٥).

تحركات العامة ايام اسعد باشا العظم

١٧٥٧ — ١٧٤٣

خلف سليمان باشا في ولاية الشام ابن اخيه اسعد باشا بن اسماعيل العظم، الذي استمر حكمه من ١٧٤٣ م / ١١٥٦ م إلى ١٧٥٧ م ، وهي اطول مدة يتولاه وال على الشام في العهد العثماني ، وهو من اشهر ولاة الاسرة العظمية وقد ولي أمور حماة مدة من الزمن وجمع ثروة طائلة فيها ، ثم عين والياً على دمشق في ظروف صعبة تميزت بما يلي :

١ — مصادرة العثمانيين لأملاك عمه سليمان باشا وتنكيلهم بنسائه وأقاربه حتى يقرون بما خبأه سليمان باشا من الثروة في السقوف والدهاليز وجدران القصور . وتظاهر اسعد باشا بعدم الاكتراث لهذه المصادرة والإهانة التي لحقت بحرم عمه (٢٧) .

٢ — ازدياد نفوذ وتسلط الانكشارية المحلية (اليرلية) ، بعد انتصارهم على الفرق العسكرية الاخرى واستيلائهم على ابواب دمشق وقلعتها . وزاد من اعتدادهم بسلطتهم انهم قالوا : « لو جاء إثنا عشر باشاوات ومعهم السلطان ما حسبنا لهم حساب ولشرطنا ذنبهم بالطبنجات (٢٨) »

٣ — ترسخ نفوذ دفتر دار دمشق فتحي الدفتري المدعوم من الكزلار آغا في استنبول والمتحالف منذ ايام سليمان باشا مع الانكشارية اليرلية لمقاومة نفوذ آل العظم والوصول الى منصب الوالي .

وعندما عين اسعد باشا العظم كانت بطانة فتحي الدفتري قابضة على ناصية الامور في دمشق وهم : « متشاهرون بالفساد والفسوق وشرب الخمور وهتك الحرمات(٢٩) » . . ويصفه البديري بانه : « كان ظلوماً غشوماً بغيضاً لأهل الشام ، يريد لهم الجور والظلم ، لا يراعي الكبار ولا الصغار ، إلا ناس من الأشرار ، وهم من حزب الشيطان ، قد اتخذهم عدة لكل عدوان(٣٠) » .وهذا الجو افسح بالطبع مجالا رحباً لازدهار التزوب في صفوف اليرليه الانكشارية واعمالهم في الارض فساداً وخراباً .

عندما قدم اسعد باشا الى دمشق اضطر الى السكوت والرضوخ للانكشارية (اليرلية) ،

والدفتردار فتحي ، الذي نظم عملية مصادرة اموال سليمان باشا . وبسبب ضعف اسعد باشا في البدء احتقرته الانيرلية المسيطرة واطلقوا عليه اسم « سعدية خانم » او « سعدية قاضين » .

ولكن تريث اسعد باشا لم يدم طويلا . اذ استغل استياء العامة من جشع فتحي الدفتري وسلوك اليرلية المتحالفة مع فتحي واراد ان يضرب العامة بهم حتى يتمكن من ازاحتهم وتم له ما اراد . .

في نهار الاثنين الحادي والعشرين من جمادى الثانية من سنة ١١٥٨هـ / ١٧٤٥ م تظاهرت العامة بسبب قلة الخبز وغلاء الاسعار وهاجمت سرايا الحكومة . فخرج اليهم اسعد باشا قائلا إن الامر في يد القاضي وعليكم التوجه بالشكوى اليه ، فتجمهروا امام باب المحكمة ، مكان اقامة القاضي ، وهم يصرخون ويحتجون . ولكن جماعة القاضي خرجت وطردتهم بالعصي ، فهاجت العامة ورجمتهم بالحجارة ، فأمر القاضي اعوانه ان يضربوهم بالبارود، فجرحوا عدداً من العامة وقتلوا رجلا شريفاً(٣١) (اي ممن ينحدرون من نسل الرسول) ، وهذا دليل على مشاركة الاشراف وقيادتهم لتحركات العامة في دمشق كما كان الامر في حلب .

ادى سلوك القاضي هذا الى ازدياد هياج العامة فأغاروا ، بمساعدة بعض الانكشارية المحلية ، المرتبطين مصلحياً وعائلياً بسكان دمشق ، على المحكمه وحرقوا بابها ، ونهبوها ، وقتلوا عدداً من أعوان القاضي . اما القاضي فقد هرب من فوق الاسطحة الى مكان أمين . وفي هذه الاثناء توتر الجو و « سكرت البلد »، أي أغلقت المخازن ابوابها وامتنعت عن البيع اما احتجاجاً او خوفاً من النهب والفوضى . ولكن بعض أغاوات (قادة) الانكشارية منعوا العامة من الاستمرار في هجومهم وسعوا الى ارضاء القاضي وإرجاعه الى المحكمة ، دون ان تحل مشكلة الغلاء المستفحل بسبب الاحتكار أولا وقلة الامطار ثانياً و « عظمت امور السفهة والاشرار(٣٢) » .

هذه الاحوال ساعدت اسعد باشا على ان يضرب ضربته القاضية ضد الانكشارية (اليرلية) . فاستقدم فرقاً من الدالاتية والمرتزقة ، واحتل القلعة على حين غرة ، وطرد منها اليرليه في ١١٥٩ / ١١٤٦ ، وبعد ان احتل سوق ساروجة حصن اليرلية الاضعف اتجه صوب الحصن الامنع وهو الميدان . وكان اليرلية الميدان قد نصبوا المتاريس في باب

الحامية لمنع جند أسعد باشا الدالاتيه من التقدم باتجاه الميدان مقر إقامتهم الرئيسي. ولكن قوة أسعد باشا الجديدة وامتلاكه لعدد من المدافع التي هدم بها سوق ساروجة ووجهها الآن صوب الميدان ، وانعزال اليرلية عن العامة وكره هؤلاء، لهم بعد ان دب الفساد في صفوفهم ونهبوا الاموال واعتدوا على الأعراض وسبوا الدين(٣٣) وغير ذلك من الفظايع ، كل هذه الامور ادت الى هزيمة اليرلية بسرعة واحتلال جند اسعد باشا الميدان ونهبوه وقتلوا عدداً من الاشقياء (الزر باوات) . « فسكنت بعد ذلك الشام ، وصارت كقدح لبن ، وصارت الناس في أمن وأمان ، وسترت الأعراض(٣٤) » .

ولإقامة التوازن بين القوى العسكرية بصورة افضل طلب اسعد باشا من السلطان اعادة وجاق (فرقة) القابي قول المطرودة من دمشق عام ١٧٤٠ الى القلعة ، و « دخلت بموكب عظيم ، سرت أناساً وأكمدت أناساً » . ولويت كما يقول البديري « دولة القبقول في دمشق الشام وبرموا اللفات ، ورجعت دولتهم أحسن مما كانت(٣٥) » .

بعد ان اصبحت تحت امرة اسعد باشا قوى كالية من الدالاتية والقابي قول وبعد ان ضعفت الاليرلية حلفاء الدفتردار فتحي توجه اسعد باشا اليه وتمكن بسهولة من استدراجه الى قصره وقتله ومصادرة أمواله واموال اعوانه واضطهادهم واسترضاء العاصمة بقسم من الاموال المصادرة(٣٦) .

ان اعتماد اسعد باشا على لعبة توازن القوى العسكرية يظهر واضحاً من تقربه مرة ثانية من زعماء انكشارية الشام ، بعد ان زال خطرهم ، وامسى الاعتماد النسبي عليهم ضرورياً للوقوف في وجه تمرد الدالاتية أو القابي قول .

بعد ان استتب الأمر لأسعد باشا في ولاية الشام وبعد ان رشا رجال السلطة في استنبول وضمن وصول فرمان الولاية سنوياً له شرع في جمع الثروة بمختلف الوسائل من الريف والمدينة عن طريق الضرائب والقتل والسلب والمصادرة واخذ الرشوة وغير ذلك . وكان من جملة الوسائل ، التي استغلها اسعد باشا للاثراء تجارة الحبوب . كما استغل القحط بسبب الجُراد وغلاء الاسعار بسبب احتكار التجار وملأ خزائنه بالمال . ومع ان العامة ومن ورائها العلماء أيدت في البدء اسعد باشا في القضاء على الفوضى والاشقياء وتسلط فتحي الدفتري واعوانه ، الا ان الباشا قلب لها ، شأنه شأن كل باشا ، ظهر المجن وتحالف مع بائعي القمح ومع شيخ الطحانة ، وأتى بالقمح الخاص به من املاكه في حماه وباعه

في الشام على السعر الواقع اي المرتفع بسبب الاحتكار . وعندما قدم الى دمشق القمح الجديد من موسم ١٧٤٧ هبط سعر رطل الخبز بدمشق من ستة مصاري الى خمسة مصاري وبعد يومين نزل الى ثلاثة مصاري . وقالت العامة : « يا رعية قد انعم عليكم رب البرية ، رطل الخبز بثلاثة مصاري(٣٧)». ولندع البديري يصف لنا ما تم من امر الخبز وسياسة تجار الحبوب وتحالفهم مع السلطة . قال البديري : « وثاني يوم اشتغل البرطيل والرشوة المتسلم موسى كيخية وغيره من أهل الظلم ، فحالا سمعوا منادياً ينادي لا أحد يبيع رطل الخبز بأقل من أربعة مصاري » . اي ان بائعي القمح ومحتكريه بالتعاون مع شيخ الطحانة واسعد باشا ، الراغب في « أن يبيع قمحه » بسعر مرتفع تحالفوا لإبقاء السعر مرتفعاً عن طريق استخدام سلطة الدولة . ولم يتجاسر احد على بيع القمح بأقل من ذلك إلا خفية خوفاً من العقاب . ويقول البديري : « وقد ضاق الأمر على الفقراء والمساكين . وكان كل من تحرك من العامة ربطوه بحبل طويل ، وجروه إما الى العذاب وإما الى القتل وسلب المال والعرض . والأمر لله العلي الكبير (٣٨) » .

ومعنى ذلك ان العامة تحركت في عام ١٧٤٧ ضد الغلاء وضد المحافظة على اسعار القمح المرتفعة لصالح الباشا وشيخ الطحانة وبائعي القمح ، على الرغم من توفر القمح وازدياد العرض ، المؤدي الى رخص القمح . ولكن السلطة الاقطاعية الاستبدادية في عاصمة ولاية الشام استخدمت اشنع وسائل التعذيب واحط الاساليب قذارة لتمنع العامة من التحرك والاحتجاج على غلاء خبزها .

ان مشكلة الغلاء واحتكار الحبوب والتلاعب بالرغيف كانت الشغل الشاغل للعامة المنهكة المعذبة البائسة ، وهي التي كانت تدفع الثمن في كل مرة : في سنوات القحط ترتفع أسعار الحبوب ، ومع مجيء الجراد ترتفع أسعار الحبوب ، وعندما تهطل الأمطار يحتكر التجار وحلفاؤهم في السلطة من الوالي إلى المتسلم والدفتردار والمفتي وقادة العسكر الحبوب ويفرضون الأسعار التي يريدونها . ولذا تثور العامة ويحصل الصدام . وكانت العامة على الرغم من عيشها في هذا الجو المقيت الموبوء تستبشر بالخير كلما دخل عام جديد . ولندع الآن مؤرخ دمشق البديري يحدثنا عن سنة ١١٦٢ ه الموافق بدايتها ٢٢ كانون الأول ١٧٤٨م قال البديري(٣٩) :

« ثم دخلت سنة اثنين وستين ومائة بعد الألف ، وكانت غرة محرمها يوم السبت . والمرجو من الله تبارك وتعالى أن تكون سنة مباركة علينا وعلى جميع إخواننا المسلمين .

والآن الناس في شدة وحصر زائد من كثرة الغلاء والشدائد . ولكن استبشرت الناس بالخير بكثرة الأمطار التي هطلت بأول هذا العام . . . »

ومع استبشار الناس بالخير فان الطمأنينة لم تسكن قلوبهم قط . ففي آذار ١٧٤٨ « كثر الغلاء وزاد البلاء ، فالخبز رطله بست مصاري وهو الدون ، والوسط بثمانية مصاري ، والمليح بأثنا عشر مصرية ، واوقية السمن بسبع مصاري ، وأوقية الزيت بمصريتين ، واللحم رطله بست وثلاثين مصرية . وبنات الهوى دائرات بالليل والنهار ، والناس في كرب عظيم » (٤٠)

وهذا الغلاء يرجع سببه إلى التجار والحكام المحتكرين للقمح والراغبين في رفع أسعاره وتحقيق الأرباح على حساب عامة الشعب ووصل الأمر في منتصف شهر أيار ١٧٤٨ « أن حامد أفندي بن العمادي مفتي دمشق الشام كان قد خزن القمح مثل الأكابر والأعيان الذين لايخافون الرحيم الرحمن ، وأن الكيالة جاءوا اليه وقالوا : نبيع الحنطة كل غرارة بخمسين قرشاً ، فقال لهم : مهلا فلعل الثمن يزيد » . ويعلق البديري الرجل المتصوف الرقيق الحال على ذلك قائلا : « فاذا كان مفتي المسلمين ماعنده شفقة على خلق الله فلا تعتب على غيره » (٤١) .

لقد كان المفتي على حق ، من جهة نظر جيبه ، فان الأسعار في ارتفاع مستمر في سائر أنحاء بلاد الشام . « وقد زاد الغلاء والبلاء والقهر » . ص(١٢٨) وكان على رأس هذا البلاء أسعد باشا العظم والي دمشق الشام الذي اشترى «أملاكا كثيرة من دور وبساتين وطواحين وغير ذلك » وسعى بالقوة المسلحة إلى ابقاء الأسعار على حالها . وعلى الرغم من أن الشعير الجديد نزل في الثامن من جمادى الثانية فان منادي الباشا أمر أن تبقى الأسعار مرتفعة ، « ولم تحصل للفقراء نتيجة ، فكل يوم بسعر جديد ، والله يفعل مايريد » ٤٢ .

« وفي يوم الأربعاء حادي عشر جمادى الثانية » ١١٦٢ / أوائل صيف ١٧٤٨ . « نزل القمح الجديد ، وبيعت غرارة القمح بخمسة وأربعين قرشاً ، وكانت قبل نزوله باثنين وخمسين » . ومعنى ذلك أن الأسعار لاتزال مرتفعة واحتكار الحبوب لايزال قائماً . وهذا مما أثار حفيظة العامة ودفعها للتظاهر وفرض الأسعار المقبولة بقوة التحرك الجماهيري ، « فصاحت العامة واستغاثت ، ونهبوا بعض الأفران ، ثم صاروا ينادون في الأسواق رطل الخبز بثلاثة مصاري وبأربعة مصاري » ٤٣ .

لقد انتصرت العامة ، مؤقتاً ، وأجبرت الأفران على بيع الخبز الرخيص . فبعد أن كان رطل الخبز يباع من ٦ إلى ١٢ مصرية يبع الآن نتيجة الانتفاضة الشعبية من ٣ إلى ٤ مصاري . ولاقى هذا الأمر التأييد الكامل من الأهالي وغمرت البهجة القلوب « وفرحت أهل البلد كثيراً ، فزينت البلد » . ولكن المحتكرين للحبوب وفي مقدمتهم الوالي لم يرق لهم هذا الأمر . « فلما بلغه هذا الخبر غضب غضباً شديداً ، وأمر الحاج محمد تفكجي باشي أن يأخذ أعوانه الفساق ويدور في البلد والأسواق ، وأن ينبه على الخبازين أن لايبيعوا رطل الخبز إلا بستة مصاري والأسود بأربعة ، وكل من خالف يأكل فلقة » . ولكن تدفق قمح الموسم وازدياد العرض وخوف الحكام من انتفاضة العامة أدى إلى هبوط سعر القمح بعد ستة أيام « فبيع رطل الخبز بثلاثة مصاري ، وبدت نزول الشدة باذن الله تعالى » (٤٤) .

يصف لنا البديري ، مؤرخ دمشق في منتصف القرن الثامن عشر ، الحالة في بلاد الشام معبراً عن شعوره الطبقي الفطري ، وهو حلاق من الطبقة المعدومة المسحوقة . قال البديري يصف الحالة في تشرين الثاني ١٧٥١ ما يلي :

« ثم دخلت سنة خمس وستين ومائة وألف نهار السبت ، فاستبشرت الناس بقدومها ، حيث ليلة الهلة هطل مطر غزير وفرحوا وزرعوا وفلحوا ، وبدت ترخص الأسعار ، غير أنه ماقيه من يفتش على الخلق بالرحمة والرأفة من الحكام والوجوه ، والخزانة كثيرون والأكابر ساكتون والحكام يأكلون ، فإنا لله وإنا اليه راجعون ، وانظر غلاء الأسعار : فقد أقبلت هذه السنة بخيراتها وبركاتها ، ورطل الخبز بأربع مصاري — وعلى هذا فقس . فالأغنياء منعمون والفقراء صابرون » ٤٥ .

تحركات العامة

١٧٥٧ — ١٨٣٠

في كانون الثاني ١٧٥٧ / ١١٧٠ عزل أسعد باشا العظم عن ولاية الشام ، وعين واليأعلى حلب،وقد جرى هذا العزل بعد شهرواحدمن ورود هدايا السلطان وفرمان التفخيم لأسعد باشا . وكان عزله عن دمشق ونقله إلى حلب مقدمة لقتله ومصادرة أمواله الطائلة ، مما أحدث تخلخلا في سعر العملة بسبب هذا الفيض الهائل من النقود .

بعد ذهاب أسعد باشا حدث تخلخل في ميزان القوى العسكرية في ولاية دمشق ، فاشتعلت نار الفتنة من جديد بين الانكشارية المحلية (اليرلية) وانكشارية الدولة (قابي قول) .

وقد وقفت الدالاتية والأكراد والمواصلة (جنود من الموصل) إلى جانب القابي قول ، في حين ايدت العامة الانكشارية المحلية ، طالما أن هذه تعبر عن بعض مصالح العامة ولاتقوم بأعمال الشقاوة والزربنة ضد العامة . هنا نجد التناقض ، الذي أشرنا اليه ، في العلاقة بين العامة والانكشارية اليرلية . فالعامة تقف ضد أشقياء اليرلية وأعمال السلب والنهب والزربنة التي يقومون بها وينشرون الفوضى والفساد في سائر الانحاء . والعامة عندما تثور كانت مضطرة الى طلب مساعدة اليرلية لها في صراعها ضد المظالم. ولكن اقساماً من اليرلية سرعان ما كانت تخون العامة، وهي، في الاصل، منحدرة منها، وتشرع في السلب والنهب والرشوة ونشر الفوضى والاضطراب. وتتنافس مع القابي قول والجنود المرتزقة الآخرين في ابتزاز الاموال بمختلف الوسائل . ولذلك فإن العامة كانت تقف ، غالباً ، على الحياد في اثناء صراع القابي قول مع اليرلية ، وهي التي كانت تدفع الثمن نتيجة ما يحل بالبلد من الخراب والتدمير والفوضى والسلب والنهب .

اغتنمت العامة فرصة دخول الوالي الجديد حسين باشا ، وطالبت بمكافحة الغلاء والضرب على ايدي رؤساء الانكشارية اليرلية والقضاء على جورهم . وعندما جاءت الافندية والاعيان في اليوم الثاني لتهنئة الباشا بمنصبه الجديد اعترضتهم العامة « بالصراخ والضجيج وصاحوا عليهم وقالوا : ارجعوا لا بارك الله فيكم ، أنتم منافقون وتعينوا الحكام على ظلم الفقراء والمساكين ، واكثروا من سبهم وشتمهم ، ورجموهم بالأحجار » (٤٦).

وقد اجبر تظاهر العامة الوالي الجديد على التزلف الى الرعية وكسب رضائها لفترة قصيرة . وكان محك سياسة الوالي هو سعر الخبز ، الذي هبط سعر رطله الى ثلاث مصاري . ولكن الباشا سرعان ما « اشتغل بالظلم كاسلافه ، فرجعت الاسعار الى حالها الأول » وارتفع سعر رطل الخبز الى خمسة وستة مصاري(٤٧) .

وما أن هدأت العامة حتى بدأ الصراع بين القابي قول واليرلية عام ١٧٥٧ و « سكرت البلد » ، اي اغلقت الدكاكين وامتنعت عن البيع والشراء ، واستمرت الفتنة مدة طويلة تخبو وتستعر وسكان دمشق يكتوون بنارها . « ولم تزل دمشق في قتل ونهب واراجيف الى حين حضر الوالي » فهدأت الأمور نسبياً ولكنها سرعان ما اشتعلت من جديد ، عندما سلب القابي قول احد احياء الانكشارية المحلية واحرقوا حواصل الانكشارية المليئة بالاخشاب . وانتقاماً لهذا العمل شن الايرلية هجوماً معاكساً على حي العمارة (مكان سكنى القابيقول) واحرقوه . فالتجأ القابيقول الى القلعة واخذوا يطلقون النار على

الجامع الاموي مركز تجمع الاشراف ، أعداء القابي قول ، وقتلوا عدداً منهم . فما كان من اليرلية الا تشديد الهجوم على حي العمارة ونهبه وحرق حاراته وسوقه . وبقيت النار تشتعل فيه سبعة ايام . وقد أدى هذا النصر الذي حققته الانكشارية المحلية الى ازدياد سطوتها وجبروتها(٤٨) .

عاشت دمشق كما يروي بريك في حالة من « الحصر والضيم العظيم » ، وازداد القلق مع انحباس اخبار الحجاج وماذا حل بهم . و « في ليلة ١٦ صفر سنة ١٧٥٧ أتت اخبار السوء بأن الحج انتهب جميعه . نهبه قعدان الفائز شيخ عرب بني صخر . . . واخذوا المحمل وهرب الباشا برأسه . . . واخذ يتواصل حضور المشلحين (اي المسلوبين الى دمشق لابسين الخيش . وحينئذ صار الحزن العظيم بدمشق والبكاء والصراخ والخوف. وقد لبست دمشق ثياب الحزن وتبرقعت ببرقع الذل . . . وفي اليوم الثاني عشر من شهر ربيع الاول في السنة المذكورة ، حضر المحمل الى دمشق صحبة احد المقدمين من اولاد دمشق (اي من الانكشارية الايرلية) وصحبته واحد من مشايخ الزعبية من اهالي حوران استفكوه بسبعماية ذهب جنزرلي وجابوه مع السنجق محمل الى المحكمة بدمشق(٤٩) » .

فإذا علمنا ان مخائيل بريك الدمشقي راوي هذا الخبر هو مؤرخ مسيحي أدركنا مدى الحزن العميق ، الذي غمر القلوب بسبب نهب الحجاج واحتجاز المحمل . اما المؤرخ المعاصر الآخر البديري فيروي بالطبع تفاصيل اوسع عن انزعاج الناس من تأخر قافلة الحج ولم تدر ما السبب . ثم « جاء خبر الى الشام بأن الحج قد شلحه العرب ونهبوه ، والعرب سلبت النساء والرجال واموالهم وحوائجهم . فضجت العالم وتباكت الخلق واظلمت الشام . وبلغ الناس بأنه جاء الى المتسلم ست مكاتيب ان يخرج الى الحاج نجدة فلم يظهرها ، فقامت العامة وهجموا على المتسلم بالسرايا ورجموه بالأحجار(٥٠)» . وقد برز في هذه الاثناء الموالي اي الاشراف واغوات اليرلية ، الذين خرجوا مع خلق كثير لملاقاة الحاج .

عقب هذه الكارثة « بقيت دمشق بلا حاكم » مدة من الزمن بسبب هرب الوالي قائد قافلة الحج والتجائه الى غزة . وسادت الفوضى مدينة دمشق وريفها واختلط الحابل بالنابل حتّى دخل الوالي الجديد عبد الله باشا الشتجي دمشق في ١١٧١/ ١٧٥٨ ، وكان معه ، كما ذكر بريك « عساكر كثيرة مثل جراد زحاف اشكال والوان فخافت دمشق اكثر

من الاول » . وكان اول عمل قام به القضاء على الانكشارية البرلية وفتح الميدان مركزهم الرئيسي وملاحقتهم في القرى والضواحي . وكانت مجزرة حقيقية عاشتها دمشق . وذهب كما ذكر بريك(٥١) الصالح (من العامة والاشراف)بجريرة الطالح(زعماء الانكشارية المحلية واشقيائها) .

« وكثر الجور في البلاد ، وخافت العباد وكثر الفساد ، وجمعوا رؤوساً كثيرة من أشراف وعامة ، وأرسلوها الى الدولة(٥٢)» .لقد اراد الوالي الجديد عبد الله باشا الشتجي كسر شوكة الانكشارية المحلية وبث الذعر في قلوب العامة وجمع الثروات الطائلة كما هو شأن سائر الحكام المستغلين . ويذكر بريك انه « دخل على الوزير (اي الوالي) في مدة سبعين يوماً نحو أربعة آلاف كيس من ظلم اهالي دمشق من الموالي والرعية والحرف ومن النصارى والافرنج واليهود ومن البساتنية ومن اهالي الاراضي ومن اهالي القرايا التي حوالي الشام الى ان فقد القرش من الشام بالكلية وعساكر الوزير طافت على القرى والضيع التي حوالي الشام ونهبوها نهبة خفية وخربوا البلاد والزراعات ورحلوا الفلاحين . . .(٥٣) » .

وعندما اراد الوالي عبد الله باشا صرف عملة ذهبية مغشوشة بالقوة امتنع الاهالي و « سكرت البلد واختفت الرعية الاسلام والنصارى جمعة زمان ولا احد يخرج خارج باب داره الى ان طلع الباشا للدورة وهذا الذل كله من سماح الله تعالى(٥٤) » .

بالاضافة الى هذه النكبات ، التي حلت بدمشق نتيجة للنظام الاجتماعي الاقطاعي الشرقي العسكري المتخلف ، حلت بدمشق ايضاً في عامي ١٧٥٩ – ١٧٦٠ كوارث طبيعية بدأت بالزلازل ، التي اعقبها الطاعون ، فمات كل يوم الف ضحية . وبعد اربع سنوات انحبست الامطار وقلت المياه في صيف ١٧٦٤ في الانهر ووقفت الطواحين عن الدوران بقوة الشلالات وصارت تدور على البغال(٥٥). وفي عام ١٧٦٥ كان المطر غزيراً في الشتاء . وفي عام ١٧٧٣ ارتفعت الاسعار في دمشق وعم الغلاء وحدث الصقيع ، الذي اتلف الفواكه ما عدا العنب ، وقلت مياه الانهار . واستمر الغلاء في عام ١٧٧٤ .

وفي سنة ١٧٧٧ تحركت عامة النصارى الدمشقية احتجاجاً على جور بطريركهم دانيال . وارسلوا الرسائل الى بطريرك القسطنطينية يشكون احوالهم ويشرحون مظالم البطريرك دانيال وبخله وحبه لجمع المال . واعظم من كل هذا هو « انه يدين دراهم

بالفائدة وصار اسمه ظاهر انه بطريرك مرابي » . وخلال ستتين تشكلت الجمعيات لمقاومة هذا البطريرك المرابي ونشب النزاع واستفحل امر القلاقل في الحي المسيحي حتى « جرى الصلح » بين النصارى وبطريركهم(٥٦) .

وهكذا عاشت دمشق بين عامي ١٧٥٧ – ١٧٧١ فترة من الاضطرابات والقلاقل اتصفت بالهجمات المتكررة على قافلة الحج الشامي والنزاع المستمر بين اليرلية والقابي قول ، واخيرا هجوم قوات علي بك الكبير المملوك المصري بقيادة محمد ابو الذهب ومساندة الشيخ ظاهر العمر وشيوخ المتاولة في حزيران١٧٧١.ومع ان ولاة حلب ودمشق وطرابلس تحالفوا لقتال ابي الذهب ، الا ان الدائرة دارت عليهم في داريا بالقرب من دمشق وفي أثناء انسحاب قوات الولاة العثمانيين اعتدت على احياء الميدان والصالحية محاولة نهبها فدافع السكان عنها بمساعدة اليرلية وكذلك القابي قول المحاصرين في القلعة ورفضوا الاستسلام لمحمد ابي الذهب . وهنا برز دور علماء دمشق واعيانها لتجنيب دمشق شر الحرب فاتصلوا بابي الذهب وسلموه دمشق الا القلعة . ولكن ابي الذهب سرعان ما انسحب فجأة من دمشق في ظروف لا مجال لبحثها هنا (٥٧)، فعاد الوالي الهارب الى دمشق . ولكن الاضطرابات والمنازعات بقيت تموج في دمشق ولم تنته بين الحاكمين والمحكومين أو بين الحاكمين انفسهم .

كان من جملة تحرك العامة في هذه الفترة الاصطدامات التي جرت في عهد الوالي ابراهيم باشا الدالاتي (١٢٠١ – ١٢٠٥ هـ) (١٧٨٨ – ١٧٩١ م) . كان الدالاتي والياً على طرابلس ثم وجهت اليه ولاية دمشق ١٧٨٨ م فاستقام بها الى ان توجه صحبة الحاج . وبعد عودته بثلاثة ايام اعتدى بعض عساكره على اهالي دمشق ، فاشتعلت نيران الاضطرابات، وآل الامر الى الاقتتال بين اهالي دمشق وجند الوالي ووقوع عدد من القتلى . وكانت كفة الأهالي راجحة مما اجبر الوالي على الانسحاب مع عسكره الى القطيفة شمالي دمشق ، حيث لحق به عدد من اعوانه مع « بعض الوجوه » . ثم انسحب الجميع الى حماة ، حيث جمعوا قواهم بعد ان اتاهم امر السلطة المركزية بالتوجه ثانية الى دمشق والقضاء على تمرد اهلها . وصلت قوى الوالي الى برزة (تبعد عشرة كم عن دمشق) ، وكتبوا الى الاهالي بالأمان اولا وثانيا وثالثاً ليدخلوا دمشق ، فلم يمكنوهم من دخولها . فقام الوالي بحركة التفاف حول دمشق وهاجمها من الجنوب من حي الميدان حيث تقل الاشجار ويسهل على جنده الوصول الى البيوت بسهولة . وجرى قتال شديد في الميدان استمر ساعتين وقتل فيه خلق

كثير . واسفرت المعركة عن استيلاء جنود الباشا على الميدان وتقدمهم نحو دمشق ، فلم يقاوم الاهالي بل فروا من وجه جنود الوالي ، غير ان القلعة ، التي احتمى بها رئيس الاوجاق في الشام احمد آغا الزعفر نجي لم تستسلم.وبعد مناوشات متعددة استسلم الزعفرنجي على يد الشيخ احمد العطار وبكفالة الضابط المنلا اسماعيل . وعندما اراد الوالي قتل الزعفر نجي قدم المنلا اسماعيل واعدله جبراً عن الوالي وابعده عن دمشق محمياً بخيالته. واستقام الامر في الشام للوالي الدالاتي الى حين عزله وتعيين احمد باشا الجزار المملوك البشناقي ووالي عكا والياً على دمشق للمرة الثانية عام ١٧٩١ .

كان احمد باشا الجزار خريج مدرسة المؤامرات والاغتيالات والسلب والنهب والغدر والمكائد ، وهي المدرسة الرئيسية في العهد العثماني . وكان الجزار من التلاميذ « النجباء » لهذه المدرسة الرهيبة ، وبرع في استغلال المنازعات للانتقال من خدمة احد ولاة مصر الى بلاد الشام فتزلف وداهن وتآمر وقتل وغدر حتى تمكن من الجلوس على « عرش » ولاية عكا ومد نفوذه الى ولاية الشام .

عين الجزار والياً على دمشق لأول مرة في شباط ١٧٨٥ / ١١٩٩ بالإضافة الى ولاية عكا . وبدأ في ابتزاز الاموال والظلم دون ان يحرك احد ساكناً في دمشق . والسبب ، في رأينا ، راجع الى قوة الجزار وهيبته واقامته في عكا وتهديده لدمشق في كل لحظة . وكذلك فإن العامة كانت منهكة مهيضة الجناح نتيجة للاضطرابات السابقة ، ولم تكن قد استعادت انفاسها بعد . ولم يكن امام الاهالي لمقاومة مظالم الجزار الا الشكوى عليه الى السلطان ، مستغلين فترة غيابه في الحج . « وحضر امر بعزله الى القاضي وتولى ابراهيم باشا» الولاية في كانون الاول ١٧٨٦ / ١٢٠١ .

بعد وصول الوالي الجديد بعدة أيام ، نشب النزاع بينه وبين الاهالي « وتعصبوا عليه وحصل حرب ومشاجرة » ، وكان آغا القلعة وقائد القابي قول أحمد آغا الزعفر نجي قد ايد الاهالي واغلق القلعة وعزم على مقاتلة الوالي ، مما أجبر الوالي على الانسحاب الى حمص وجمع قوى عسكرية كافية والعودة لاحتلال دمشق . « وشاع الخبر ان قصده يخرب الميدان ويقتل اهلها ويحرقها بالنار . فحصل الوهم والاحتساب وعزل الميدان تماماً . والتجأت الحريم الى الجامع الاموي وكان ضجيج مهول » . وكانت احدى فرق الوالي (اوردية) قد عسكرت في داريا وكوكب . ويبدو ان المقاومة المسلحة كانت ضعيفة فقر رأي « اعيان البلد » على التوجه لقائد الاوردية « ليتكلموا مع الباشا بالاصلاح

ويجبلوه العدل والرحمة » . ونتيجة للمحادثات عفا الوالي عن الاهالي بشرط ان يخرج الزعفر نجي من البلد ويسلم القلعة . وحكم ابراهيم باشا الشام اربع سنين ثم عين الجزار ثانية والياً على دمشق مدة خمس سنوات ١٧٩١ — ١٧٩٦ .

ويصف مخاليل الدمشقي حالة الناس ، التي لم تأخذ اي قسط من الراحة بسبب مظالم الجزار وهي :

١ — « طلب القرش ظلماً »

٢ — نهب البضائع من جهة وطرحها في الاسواق بأسعار مرتفعة

٣ — حوادث كثيرة مقهرة ومغمة من انواع كثيرة » .

وكانت النتيجة نزوح اعداد كبيرة من الشام هرباً من الظلم . ويقول مخاليل الدمشقي ان الجزار « اذاق الناس مرابر الصبر وكان يبغض جنس البشر وليس له أمان(٥٨) » .

اما القاري صاحب كتاب « الوزراء الذين حكموا دمشق » فيصف الجزار بانه « كان ظالماً فاسقاً حاكراً للقوت » . وفي ايام الجزار « فاض نهر بردى وهدم اماكن كثيرة وراحت ارزاق لا تعد ولا تحصى اما بسبب الهدم او بسبب ما جرفته المياه او بسبب السرقة » ما اخذه اولاد الحلال » . . . وانسدت الانهر من عتلم السيل لا سيما نهر يزيد ونهر تورة فطلع اهل الصالحية ليعزلوه . وجاء الفلاحون من القرى لمساعدتهم . وكان يجتمع كل يوم نحو خمسماية رجل . ويذكر القاري ان العمل دام مدة شهرين وانفقت على اصلاح النهر اموال كثيرة » واحمدباشا لا هم له الا جمع الاموال وقتل الناس » .

بعد الجزار تولى حكم الشام عبد الله باشا العظم مدة ثلاث سنوات . وفي ابتداء سنة ١٢١٣ / ١٧٩٨شاع الخبر بنزوله ووصلت اخبار الحملة الفرنسية على مصر الى مسامع اهالي دمشق و « صار شلش (خلاف) واحتساب (خوف) » كما يذكر المؤرخ المسيحي مخاليل الدمشقي من هياج العامة و « تعدي الاسلام على النصارى(٥٩) » . باعتبار ان نابليون النصراني يعتدي على املاك السلطان المسلم . ولكن شيئاً من ذلك لم يحدث ، على الرغم من الاضطراب والهياج وانتظار ما يخبئه المستقبل .

واتى الوالي الجديد ابراهيم باشا الحلبي ، الذي « ضبط البلد » ؛ وكان احمقاً « يشتم الناس ، والبلد مضطربة بسبب الفرنساوية » . وسعى لتهدئة الامور دون جدوى ،

فالهياج يتعاظم والغلاء يزداد والاشاعات تنشر الذعر والخوف والحذر في كل مكان . وهاجت العامة « وكاد يصير فتنة عظيمة ص٥٩ » . وكان الوالي يستعد خارج دمشق للتوجه لقتال نابليون . ويقول المؤرخ الشطي إن الاهالي اخرجوا كل تركي غريب . واستمر الامر مضطرباً دون سلطة الى عاشر شعبان سنة ١٢١٢ ، عندما حضر من جهة عكا رسول من طرف الجزار يعلن ان منصب دمشق توجه الى سيده الجزار . وقد عين الجزار مندوباً عنه حاكماً على دمشق . وقد أدى ذلك الى هدوء الحالة وانصرف كل الى عمله ، لما يعهدونه من شدة بأس الجزار(٦٠).

في هذه الاثناء وصلت الأخبار بأن العساكر الفرنساوية توجهت الى السواحل واحتلت غزة ويافا . فعقد الرؤساء والوجوه في دمشق مجلساً قرروا فيه جمع العساكر وإرسالها معونة الى أهل السواحل ، وكان اذ ذاك غلاء عظيم ، فجعلوا كلف (نفقات) الذخائر على تجار الصابون خاصة ، وفي اليوم الثالث توجهت العساكر من دمشق ، ولكنها سرعان ما ولت الادبار هاربة بمجرد التقائها بالجنود الفرنسيين المدربين على الاسلحة الحديثة والمتبعين لاستراتيجية في الحرب بورجوازية حديثة ، في حين ان « العساكر العثمانية » كانت تتبع فنون القتال الاقطاعية البالية . وليس لها اي وازع للحرب سوى النهب والسلب . وبدا ذلك واضحاً عندما بدأت العساكر ترد الى دمشق من الشمال « فغلت الاسعار ، وكثر الجور والفساد وخربت القرى من سوء إدارة الرؤساء(٦١)» . . ويصف مخائيل الدمشقي الحالة في دمشق في اثناء حصار عكا ، (١٨ آذار إلى ٢٠ أيار ١٧٩٩) كما يلي : « فلت الحكم بالشام وبرها حتى ما عاد أمان لا على عرض ولا مال . وقاسى النصارى أتعاباً كثيرة . وكانت البيوت تنهب ويصير اضرار كثيرة ولكن عناية الله ادركت بوقته(٦٢) » . اذ برز في هذا الجو المضطرب المتصف بغياب السلطة وانهيار سمعتها شخص اسمه « ابو حمزي » تعاون مع بائعي الخردة (جرابجة) الميدان بزعامة محمد عقيل ، وربما كان هذا شيخ كار هذه الحرفة ، واستطاع « ضبط البلد » نسبياً وتهدئة الامور ، في وقت اختلط فيه الحابل بالنابل والشام بدون حاكم . ومع الاسف لا تزال معلوماتنا شحيحة عن ابي حمزة هذا ، وما هي طموحاته ومدى قوته وما علاقته بتحركات العامة السابقة ؟ وجل ما نعرفه أن الصدر الاعظم يوسف ضيا ، الذي حضر الى الشام ومصر لمقاتلة نابليون « قتل ابو حمزي وبعض اناس بقساوة » ، ويأسف مخائيل الدمشقي على هذا القتل قائلا : « ما كان يحسن ذلك لأنهم همدوا شروراً كثيرة(٦٣) » .

وفي هذه الاثناء عين عبد الله باشا العظم واليا للمرة الثانية من ١٨٠٠ الى ١٨٠٣ وجرت بينه وبين القابي قول مناوشات تمكن الوالي على اثرها من السيطرة على القلعة . وعندما عين اجزار واليا على دمشق للمرة الرابعة ١٨٠٣ هرب الناس من مظالمه الى حلب وجبل لبنان ، والليوبقي « انضام جداً(٦٤) » ، اي اضطهد واستعبد وأهين . وبادر عسكر الجزار بسلب اموال الاهالي بدون حق، وحملوا التجار أغلب الأثقال، فقد كانوا يهددونهم بالضرب والتعذيب حتى يدفعوا المطلوب منهم، وعظم الامر على أهالي الشام(٦٥) : « الى ان الله تعالى اذن بالفرج بموت الباشا في ١٢١٩ (١٨٠٤) لأن الكيل وصل حده وما كانت الناس تصدق انه مات . . . وسبحان الدايم الباقي(٦٦)»

بعد أن تأكد الناس في دمشق من موت الجزار في عكا استلم البلد القاضي ، وهاج الناس وماجوا وشرعوا في قتل اعوان الجزار وكل من ساعده على الظلم وابتزاز الاموال . وعندما قصدوا المتسلم كنج احمد هرب وتحصن في القلعة . فحاصرت العامة القلعة ، التي أطلقت منها المدافع وحرقت عدداً من البيوت والدكاكين . وهنا جرت مفاوضات بين الاهالي والمتسلم المذكور واتفقوا على اعطائه مئة كيس فضة حتى يغادر دمشق ويسلم القلعة للقاضي . « وبالحال فرضوا ذلك : سبعين كيساً على الاسلام وعشرين على النصارى وعشرة على اليهود » . ولكن المتسلم المحاصر في القلعة لم يقبل المبلغ واصر على البقاء في القلعة حتى يأتيه خبر من استنبول ، « وصار الحال مكرباً(٦٧)» . وبما ان العامة لم تكن لديها الوسائل الكافية لاحتلال القلعة بقيت الامور سائبة حتى مجيء الوالي الجديد ابراهيم باشا آغا سي للمرة الثانية سنة ١٨٠٤ ، ولكن الاضطرابات لم تهدأ تماماً وبخاصة في القرى اذ اطلق (سيب) عساكره في القرى فخربت ودمرت كثيراً منها(٦٨). . .

واستقرت الامور في دمشق مدة سنة ونصف في عهد ابراهيم باشا آغاسي الحلبي (الثانية) ، وعندما وصل خبر اقالته اندلعت الفتنة بين الانكشارية المحلية والقبيقول ، وأدت الى وقوع عدد من القتلى والجرحى وحرق الاسواق نتيجة اطلاق المدافع من (القلعة) حصن القبيقول على الاحياء حصن الانكشارية المحلية . ولما وصل الوالي الجديد عبد الله باشا العظم ١٨٠٦ هدأت الامور نسبياً .

وفي عام ١٨٠٧ هاجم الوهابيون –الذين سيطروا على الحجاز – قافلة الحج الشامي التي كانت برئاسة الوالي عبد الله باشا العظم . وفي شهر ذي الحجة وصلت الاخبار الى

دمشق برجوع الحجاج والباشا الى المزيريب هرباً من الوهابيين . وكان الوهابيون سمحوا للباشا بالحج بشرط ان يسلمهم السنجق والمحمل وسلاح العسكر ، وهم يتكفلون بحراسته حتّى الشام . ولكن الباشا خاف ورجع بسرعة ، وعندما وصل الى دمشق « صار ضوجة (ضجة) واضطراب » ، وفقدت هيبة الوالي وأعوانه الى درجة ان الحرامية (اللصوص) سطت على بيت المتسلم وساد دمشق الخوف والفوضى والحذر « والبلد صارت فالتة (٦٩) » .

وعندما تولى يوسف باشا عام ١٢٢٢هـ / ١٨٠٧ م حكم دمشق حصل كرب شديد من شدة المظالم مما دفع العلماء ، وهم لسان حال العامة ، أن يحتجوا لدى الوالي عن هذه المظالم قائلين إنها تنافي مذهب الاسلام . وبعد نقاش عنيف اضطر الوالي الى التراجع ، وامر بطرد أحد اعوانه ، الشيخ الكردي ، اللي كان كبش الفداء ، واعتبر مسؤولا عن المظالم . ويقول مخاليل الدمشقي تعقيباً على نتائج ما جرى ان الناس اطمأنت « وارتفع الشلش ومشى الذيب والغنم سواء ولا احد تعدى على احد . مسلم نصراني يهودي كل في حريته وما عاد قبل وشاية من احد . وتغيرت الاحوال فصارت باحسن حال ولا سيما اهل القرايا رفع عنهم الحوادث والتعدي(٧٠) » .

والواقع ان استجابة الوالي السريعة لمطالب زعماء العامة لم يكن مرده الخوف من ثورة العامة فحسب ، بل كان سببه ، ايضاً ، خوف الوالي من تحركات الوهابيين ووصول خيولهم الى مشارف ولاية الشام ، وانتشار الشائعات عن وصول مكاتيب (مراسلات) منهم الى الاعيان يطلبون منهم التسليم . ولا نعلم مدى صحة هذه الشائعات . ولكن المهم ان الوالي اراد ارضاء الناس في المدينة والريف حتّى يستطيع مقاومة الخطر الوهابي ، الذي عكر عليه نومه وأقض مضجعه وثمة امر آخر كانت اشباحه تتراقص في خيال يوسف باشا وهو تأليب والي صيدا ضده . وهذا ما جرى بالفعل ، اذ ان سليمان باشا والي صيدا قدم الى طبريا ، بناء على كتاب يوسف باشا ، لملاقاة الوهابيين ، الذين بولغ في وصف هجومهم . وعندما تبين ان الهجوم الوهابي كان عبارة عن غزو احدى القبائل لأراضي حوران . وكان من المفروض رجوع كل وال الى ولايته . ولكن سليمان باشا والي صيدا كان قد تلقى وهو في طبريا فرمانا سلطانياً بتوجيه ولاية الشام اليه ، وقتل الوالي المعزول يوسف باشا ، وارسال رأسه المقطوع الى مقر السلطنة ، وضبط امواله واملاكه ، وارسال

دفنوها الى العاصمة . توهم سليمان باشا ان الامر تم بناء على « حكمة خفية الهية » فتوجه من طبريا مسرعاً مع جيشه باتجاه دمشق لقتل حليفه السابق . ودارت رحى المعركة بين والي صيدا ووالي دمشق بالقرب من داريا وانهزم والي دمشق يوسف باشا ، والتجأ الى محمد علي باشا والي مصر . ودخل سليمان باشا الى دمشق واصبح والياً على صيدا ودمشق(٧١).

وسليمان باشا هذا كان من مماليك احمد باشا الجزار ، وخريج مدرسته ، مدرسة ابتزاز الاموال والتآمر والاغتيال والغدر والخديعة . وقد عينته الدولة والياً على عكا بعد وفاة سيده ، الذي كان من أبعد الولاة عن العمل بأوامر الدولة ، واكثرهم خروجاً عليها . والآن لنمعن النظر في « اخلاق » ذلك الزمن من خلال الفرمان الذي ارسله السلطان محمود الى سليمان باشا ، الذي جاء فيه : « بما انك ممن تربوا على يد الغازي احمد جزار باشا رحمة الله عليه — ، آمل منك أن تعمل مثله باخلاص وولاء ، ساعياً وراء الحصول على رضائنا في كل أمر . وأحيل هذه الأمور أولا الى الله تعالى ، ثانيا الى ذات حميتك ، بما أمرناك ، ولا تتركنا ان نشعر بفقد المرحوم احمد جزار باشا . . (٧٢) »

ويعلق جودت باشا في تاريخه ان هذه « اصول وعادات ذلك الوقت(٧٣) » والواقع انها اصول وعادات الطبقة الحاكمة المسيطرة المستثمرة ، و ليست اخلاق الفلاحين في الريف والحرفيين وسائر العامة في المدن . اذ ان داخل كل مجتمع توجد « اخلاق » للطبقة المسيطرة واخلاق للمضطهدين والمنتجين .

وفي عام ١٨١٢ عاشت دمشق عدة أسابيع في قلق وخوف نتيجة الصراع بين الوالي سليمان السلحدار والمتسلم عبد الله آغا ، اللذين اختلفا بعد الاتفاق . وبعد ان التجأ المتسلم الى القلعة وحاصر فيها ضربها الوالي بالمدافع وردم جزءاً من خندق القلعة وتسلق جنوده أسوارها واحتلوها وقتلوا المتسلم ونهبوا جنوده ٧٤ .

توفي سليمان باشا سنة ١٨١٩ بعد ان نشر الأمن وجمع ثروة طائلة من اموال الناس شأن كل وال أو وزير من امثاله وتعاقب على دمشق بعدئذ عدة ولاة كان من اشهرهم درويش باشا ١٨١٩ ، الذي اعتمد على صيارفة اليهود لابتزاز الاموال وجمع الثروة. وعندما اتى الوالي صالح باشا شدد النكير على اليهود ، وكان يعرف اسرارهم لمشاركته أياهم في سرقة وال ، وطالبهم بالاموال طائلة.(٧٥) .

تحركات العامة واهدافها واشكالها ونتائجها ومحتواها العام في عملية التطور الاجتماعي

تأثرت تحركات العامة في دمشق بالمستوى المتدني لتطور القوى المنتجة .

– سيادة الانتاج اليدوي الصغير والبسيط وبطء تطور العلاقات القائمة على تبادل البضائع بالنقود أثر ، بالاضافة الى طبيعة الحكم الاقطاعي الشرقي العثماني ، في انتفاضات العامة في مركز ولاية بعيدة عن العاصمة .

– لم توجه انتفاضات العامة مباشرة ضدالسلطة المركزية في استنبول بل وجهت نار غضبها الى ممثلي السلطة الاقطاعية في الولاية .

– سرعة قيام التحرك وسرعة خموده واتصاف معظم التحركات بالعفوية وعدم التنظيم والفردية . وهذه الظاهرات انعكاس لمستوى القوى المنتجة .

– قامت التحركات نتيجة للأسباب التالية : كثرة الضرائب أو زيادتها ، ارتفاع الاسعار ، احتكار المواد الغذائية او قلتها ، تعسف رجال السلطة الاقطاعية الشرقية العثمانية .

– اشتراك الفرق الصوفية علناً في كثير من التحركات . وهنا بدا واضحاً الارتباط العميق بين فرق الصوفية والعامة ، وبخاصة جناحها الثوري الممثل في الحرف . وكانت فرق الصوفية بمثابة الاحزاب السياسية للعامة ، حيث امتزج في بوتقة واحدة النضال الاجتماعي والديني والسياسي .

– تأرجح الفئات العليا من العامة واستعدادها للتفاهم مع رجال السلطة الاقطاعية الشرقية العثمانية ، في حين كانت الفئات الدنيا من العامة اكثر اندفاعاً وراديكالية ، وكثيراً ما أجبرت الفئات العليا على الغاء الصفقات واجراء المساومات مع السلطة الاقطاعية .

– بقاء العامة في معظم الاحيان على الحياد عندما نشبت المعارك بين قوى السلطة الاقطاعية المختلفة العسكرية والمدنية ، على اقتسام الغنائم .

– تحالف العامة مع احدى قوى السلطة لضرب القوى الاخرى الاكثر عدوانية وشراً وتعسفاً وظلماً . وهذا الوضع كان يخلق جواً جديداً وتحالفات جديدة .

– سعى عدد من الحكام الى التزلف الى العامة وكسب رضاها وبخاصة عندما يكون هؤلاء الحكام ضعفاء ، أو هم في صراع مع خصومهم داخل الولاية او خارجها .

– استخدمت العامة في كثير من الاحيان المقاومة السلبية ، عند تعذر اندلاع المقاومة العلنية المكشوفة

– ردة الفعل ضد اعوان الولاة الظالمين ، عند زوالهم ، كانت عنيفة ، وتتناسب مع عنف الظلم وشدته .

– لم تكن ثمة حركات زندقة (هرطقة حسب التعبير الاوروبي) ذات شأن في تلك الفترة . ويرجع سبب ذلك الى عاملين رئيسيين :

آ – كان الجو الديني المتمثل في الفرق الصوفية وطقوسها مؤيداً في معظمه لتحرك العامة ضد الطبقة الحاكمة العليا ، ولم يكن رجال الدين مؤيدين ، كما هو الامر في اوروبا الوسيطة ، بصورة مكشوفة للسلطة الاقطاعية .

ب – لم يكن ثمة وجود ملحوظ للقوى الاجتماعية الجديدة بسبب ركود المجتمع . فالطبقات او الفئات الاجتماعية التي تغلف مطالبها الاجتماعية او السياسية بغلاف ديني لم تكن حتى منتصف القرن التاسع عشر قد ظهرت بعد .

– انفصال المدينة عن الريف في مجال التآزر والتعاضد في اثناء قيام الانتفاضة العامية او الفلاحية ضد العدو المشترك ، الحكم الاقطاعي الشرقي . وكان اضطهاد الولاة او ممثليهم للفلاحين يصل الى المدينة عن طريق الجند العائد من عملية عصر الفلاحين او قمع انتفاضاتهم . ولم يكن امام العامة ازاء هذه الاخبار الا الدعاء بالفرج والخلاص من الكربة .

★ ★ ★

الحواشي

(١) راجع حول القوى العسكرية بحثاً مفصلا في : رافق عبد الكريم : « بلاد الشام ومصر من الفتح العثماني الى حملة نابليون بونابرت ١٦١٥ – ١٧٩٨ » . دمشق ١٩٦٧ ص ٦٩ – ٧٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٢٠، ود . عبد الكريم ، أحمد عزت في المقدمة التي وضعها لحوادث دمشق اليومية تأليف البديري ، ص ٤٣ .

(٣) رافق . . . ص ٢٢٠، نقلا عن المرادي : « اعيان القرن الثاني عشر » جزء ١ ص ٢٢٤ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٢١ .

(٥) بريك ميخائيل الدمشقي : « تاريخ الشام ١٧٢٠ – ١٧٨٢ » عني بتعليق حواشيه مع ملحق جزيل القائدة الخوري قسطنطين الباشا المخلصي . مطبعة القديس بولس في حريصا لبنان ١٩٣٠ . نقلا عن النسخة الموجودة في برلين تحت رقم ٩٧٨٩ . ص ٣ .

(١/٥) ابن جمعة المقار : « الباشات والقضاة » . نشره صلاح الدين المنجد . دمشق ١٩٤٩ . ص ٦٠ .

(٦) رافق . . . ص ٢٢٢ .

(١/٦) ابن جمعة . . . ص ٦١ .

(٧) بريك . . . ص ٤

(٨) رافق . . . ص ٣١٣ نقلا عن القاري .

(٩) المصدر نفسه ، ص ٣١٤

(١٠) تاريخ العالم ، المجلد الرابع . برلين ١٩٦٤ ، ص ٦١٢ .

(١١) رافق . . . ص ٣١٧

(١٢) المصدر نفسه ، ص ٣٢٢

(١٣) بريك . . . ص ٨ .

(١٤) رافق . . . ص ٣٢١ .

(١٥) بريك . . . ص ٨

(١٦) المصدر نفسه ، ص ٩ .

(١/١٦) ابن جمعة . . . ص ٦٦ .

(١٧) رافق . . . ص ٣٢٤

(١٨) بريك . . . ص ٩ . اما ابن جمعة في الصفحة ٦٦ فيرجع سبب الانتفاضة الى عاملين : الاول هو الحاج حسين باشا على جمع « الذهب المبخوش » والثاني الغاءه للتهليلة . ثم يروي ابن جمعة أحداث الانتفاضة كما يلي: « وفي ثاني عشر جمادى الآخرة نهار الجمعة (كان) اول وقوع الشواشر (الاضطراب) سكرت دمشق وما قام فيها صلاة جمعة . وصار اهل دمشق بلجية (بالسلاح) في المحلات بالعدد الكاملة . ووقع الجنك (تبادل الرصاص) بين جماعته واولاد الشام . وحفظ الله تعالى اولاد الشام ، وقذف في قلوب جماعته الرعب . . . (ثم) استمرت الشواشر وسكرت دمشق ووقع الحصار . وصعد جماعات الى اعلى القلعة ورموا عليه بالطب (الطوب) والنار ، وارسلوا يخبرونه ان يرحل عنهم ، فمن خوفه خرج ليلا هو وحريمه وجماعته وعساكره. وكان هدفه تجميع قواه والهجوم على دمشق . فجاء الفرج من الفتاح العليم بعزله عن دمشق » .

(١٩) يصف القاري احداث ١١٥٣ وصفاً حياً مظهراً انحيازه الى العامة ، «...وقعت الشواشر (المناوشات) بين القبي قول والاليكجرية وسكرت دمشق وتفرقت القابي قول في الحارات وعملوا المتاريس وسكروا البوابات (بوابات الحارات اذ كان لكل حارة بوابتها) لئلا احد يهجم عليهم . . . وفي هذه الاثناء جاءت اودتين (كتيبتين) من الدولة العلية ، فلما دخلوا وقع منهم مفاسد وشاركوا اهل الحرف (اي قاسموا اهل الحرف ثمرة اتعابهم) وصار منهم التعدي والفساد . وكان غالب القابي قول وحوش . ووقع منهم مفاسد وامور تقشعر منها الابدان . فوقع رأي ساداتنا العلماء والأكابر وحاكم دمشق (هو الوالي عثمان باشا المحصل ١٧٤٠ م) باخراجهم، الى جهنم وبئس المصير . فهرب قسم منهم ومن بقي غير زيه وصار من جملة الرعايا . وكان سبب هذا الأمر دعوة شيخنا واستاذنا قطب العارفين الوارث المحمدي سيدي الشيخ عبد الغني النابلسي قدس الله سره العزيز ، فسرت الدعوة عليهم في سائر البلاد فمزقهم الله كل ممزق . . . » .

(٢٠) بريك . . . ص٩

(٢١) البديري احمد (الحلاق) : « حوادث دمشق اليومية » ١١٥٤ – ١١٧٥هـ ، ١٧٤١ – ١٧٦٢ م ، جمعها الشيخ احمد البديري الحلاق، نقحها الشيخ محمد سعيد القاسمي . وقف على تحقيقها ونشرها دكتور أحمد عزت عبد الكريم . القاهرة ١٩٥٩ . ص٦

(٢٢) المصدر نفسه ، ص ١٨

(٢٣) المصدر نفسه ، ص ٤١

(٢٤) مثل الشاشية والمشيخة والعرض ، التي فرضت مرة أو مرتين في السنة . البديري – ص ٤٥

(٢٥) من مظاهر تزلفه الى العامة الفقيرة ان سليمان باشا احتفل احتفالا عظيما بختان ابنه احمد بك . « واطلق » كما ذكر البديري « الحرية لأجل الملاعب يلعبون بما شاءوا ، من رقص وخلاعة وغير ذلك » مدة سبعة ايام. ثم امر بالزينة وعمل موكب تضمن الملاعب الغريبة . وبعد ان طهر ولده أمر ان يطهر من صدقاته اولاد الفقراء وغيرهم ممن أراد ، وكلما طهروا ولدا يعطوه بدلة وذهبين وانعم على الخاص والعام ، والفقراء والمساكين باطعمة واكسية وغير ذلك . البديري . . . ص ٣٨ .

(٢٦) يصف البديري سلوك ابراهيم متسلم دمشق ايام سليمان ، وهو من مماليكه ، بـ « الظلم والعدوان والجرأة على الخاص والعدوان ، وكان يأمر بالقبض على كل من رآه بعد العشاء ، ويأمره بتقييده في الحال بالحديد ، الى ان يأخذ منه مال كثير (كذا بالأصل) ، واذا أذنب أحد ذنبا ، ولم يقدر على قبضه يقبض من يقدر عليه من اهله وقرابته ، ويلزمه بمال عظيم . . . ولا زال بظلمه وعتوه الى أن أخذه الله » . وقد عبر البديري عن فرحته وفرحة العامة عندما قتله عرب (بدو) اللجاة .

(٢٧) انظر تفاصيل مصادرة اموال سليمان باشا وتعذيب حريمه في البديري – ص ٥٧ – ٦٠ .

(٢٨) المصدر نفسه ، ص ٦٩

(٢٩) رافق . . . ص ٢٣٨ نقلا عن المرادي . . . ج ٣ ص ٢٧٩ .

(٣٠) البديري . . . ص ٨٥ .

(٣١) المصدر نفسه ، ص ٦٤ .

(٣٢) المصدر نفسه .

(٣٣) المصدر نفسه ، ص ٦٦ .

(٣٤) المصدر نفسه ، ص ٦٩ .

(٣٥) المصدر نفسه ، ص ٧٣ .

(٣٦) المصدر نفسه ، ص ٩٦ . اما القاري فيصف بايجاز الصراع مع فتحي الدفتر جي

بعواطف منحازة الى هذا الاخير . بدليل ان حزب الدفتر دار لم يكن ضعيفاً . القاري . ص ٧٩ .

(٣٧) البديري . . . ص ٩٨ .

(٣٨) المصدر نفسه .

(٣٩) البديري . . . ص ١٢٣ .

(٤٠) سعر كل بيضتين بمصرية . البديري . . . ص ١٢٦

(٤١) المصدر نفسه ، ص ١٢٧ .

(٤٢) المصدر نفسه ، ص ١٢٨ .

(٤٣) المصدر نفسه .

(٤٤) المصدر نفسه ، ص ١٢٩ .

(٤٥) المصدر نفسه ، ص ١٦٣ .

(٤٦) المصدر نفسه ، ص ١٩٧

(٤٧) المصدر نفسه .

(٤٨) يذكر بريك ان الانكشارية « تفرعنت » بعد هذا النصر . ص ٤٥ . اما القاري فيستعمل تعبير « تفرعنت الانكشارية » على اثر النصر . ص ٨٠ .

(٤٩) بريك . . . ص ٤٤ . ويذكر البديري ان عمر المحاميد شيخ حوران هو الذي وجد المحمل والسنجق عند العرب (البدو) . والسنجق هو « العلم النبوي الذي يقال له العقاب . وكانوا يحفظونه في دمشق ويرفعونه امام قافلة الحج الشامي او ينشرونه اذا دعا داعي الجهاد .

(٥٠) البديري . . . ص ٢٠٦ .

(٥١) بريك . . . ص ٥٠ – ٥٣

(٥٢) البديري . . . ص ٢١٥ .

(٥٣) بريك . . . ص ٥٢ . كما روى البديري الحادثة بمايشبه رواية بريك . ص ٢١١ – ٢١٧ .

(٥٤) بريك . . . ص ٥٣ .

(٥٥) المصدر نفسه ، ص ٧٤ .

(٥٦) المصدر نفسه ، ص ١٧ .

(٥٧) البساطلي نعمان : « كتاب الروضة الغناء في دمشق الفيحاء » بيروت ١٨٧٩ . ص ٨٣ . رألق . . . ص ٣٧٥ .

(١/٥٧) الشطي محمد جميل : « اعيان دمشق في القرن الثالث عشر ونصف القرن الرابع عشر » . دمشق ١٩٤٦ ص ٢٥ . القاري . . . ص ٨٦ .

(٥٨) تاريخ حوادث الشام ولبنان من سنة ١١٩٧هـ الى سنة ١٢٥٧ هـ (١٧٨٢ – ١٨٤١ م) . عني بنشر وتعليق حواشيه ووضع فهارسه الاب لويس معلوف اليسوعي . بيروت ١٩١٢ . ص ٦ . اما مؤلف الكتاب فهو مخاليل الدمشقي الذي كان من موظفي الحكومة في دمشق . وسنشير الى الكتاب باسم « الدمشقي » او « تاريخ حوادث الشام ولبنان » .

في كتابه « النكبات » يذكر امين الريحاني نقلا عن مصادر ذلك العصر ان الجزار استهل حكمه بأن ملأ السجون من جميع الناس ، الفقراء والاغنياء والعمال والعلماء واصحاب الحرف وكتبة الدواوين وذلك ترويعاً للرعية . ثم امر ارهابياً لها بقتلهم اجمعين . وطرحت القتلى كالغنم خارج عكا ونادى المنادي تعالوا ادفنوا موتاكم وكل امرأة ترفع صوتاً تقتل حالا . ص ٩٨

(١/٥٨) القاري . . . ص ٨٦

(٥٩) المصدر نفسه ، ص ٣٠ .

(٦٠) الشطي . . . ص ٢٧ .

(٦١) المصدر نفسه ، ص ٣٩ .

(٦٢) الدمشقي . . . ص ١٠ .

(٦٣) الدمشقي . . . ص ٢١ .

(٦٤) الدمشقي . . . ص ١٤ .

(٦٥) الشطي . . . ص ٣٩ .

(٦٦) الدمشقي . . . ص ١٤ .

(٦٦) المصدر نفسه ، ص ١٦ .

(٦٨) الشطي . . . ص ٢٧ .

(٦٩) الدمشقي . . . ص ١٨ .

(٧٠) المصدر نفسه ، ص ٢٤ .

(٧١) الحصري ساطع : « البلاد العربية والدولة العثمانية » بيروت ١٩٦٥ . ص ٦٥ — ٧٠ .

(٧٢) المصدر نفسه ، ص ٧٠ .

(٧٣) المصدر نفسه ، ص ٦٩ .

(٧٤) الدمشقي . . . ص ٣٠ .

(٧٥) الدمشقي . . . ص ٤٣ .

مناقشات

العدمية والتزييف

نوفل نيوف

لمعالجة مسألة معينة ، أياً كانت ، لا بد من وضعها في إطارها التاريخي ووسطها الاجتماعي اللذين عاشت ونمت وخطت مسارها خلالهما . كذلك النزعة « النهلستية » (العدمية) التي تعرض لها الأستاذ حنا عبود على مساحة نيف وأربعين صفحة في مجلة « المعرفة » – العدد ١٩٨ ، آب / أغسطس ١٩٧٨ ، « العدميون والمفهوم النهلستي في الأدب من تورغينيف حتى اليوم » .

ولا نعرف المصادر التي استقى منها صاحب المقال المذكور معلوماته ، الناقصة جداً من جهة ، والمزيفة جداً من جهة أخرى ، والمضحكة في جميع الأحوال . تلك المعلومات التي جعلته يسير (أو جعلها تسير) في خط مناف للتاريخ ومناقض للحقيقة . أم هي معلومات « صحيحة » طبقاً لاجتهاداته فجاءت متسقة مع غزارة ما يكتب مؤخراً من مقالات ، أقل ما توصف به إنها تتعمد التزييف لجملة من القضايا ؟

– ١ –

«النهلستية » في روسيا »

النهلستية (العدمية Nihilism) هي ، بمعناها المجرد ، الرفض المطلق غير المتصل بأية مثل إيجابية . وأول من استعمل هذا المصطلح هو الفيلسوف الألماني المثالي فريدريك ياكوبي(١) ، ثم لاقى انتشاراً واسعاً في روسيا بعد صدور

١) ياكوبي فريدريك هنريك (١٧٤٣ – ١٨١٩) – كان رئيساً لأكاديمية العلوم في ميونيخ . انتقد المذهب العقلاني وأسس ما يسمى بـ « فلسفة الشعور والإيمان » .

رواية إيفان تورغينيف « الآباء والبنون » (١٨٦٢) . أي خلافاً لما قاله حنا عبود من أن هذه الرواية « هي التي حملت إلى العالم مصطلح « نهلستي (١) » . وقبل ذلك كان الروس يستخدمون عبارة « الاتجاه النافي » (الرافض) للتعبير عن مضمون مصطلح « النهلستية » .

وقد كانت الطابع المميز لمزاج الانتلجينسيا الروسية في الستينات من القرن الماضي ، وخصوصاً في أوساط المثقفين الديمقراطيين الروس . ولم تسقط هذه الظاهرة على الأرض الروسية من الخيال أو العدم . بل كانت بداية مرحلة تاريخية ملموسة في مسار حركة التحرر الوطني الروسية ، انعكست على المستويين — الاجتماعي والأدبي .

فانتعاش الشعور القومي لدى الشعب الروسي بعد الحرب الوطنية ضد نابليون (١٨١٢) ، ثم حركة الديسمبريين / ١٨٢٥ / ، فتفتح حركة الديمقراطيين الروس — بيلينسكي وغير تسن — ثم — تشير نيشيفسكي ودوبرولوبوف وبيساريف — بالإضافة إلى منعكسات المذاهب الفلسفية الغربية والثورات الفرنسية ، والحلقات الاشتراكية السرية (حلقة بتراشيفسكي..)— كل ذلك (في ظل تفاقم الظلم الاجتماعي وطغيان القنانة والنظام القيصري القمعي) مهد الطريق إلى النهلستية التي تكونت إبان سنوات الحالة الثورية (١٨٥٩ — ١٨٦١) . وقد عكست النهلستية ، كمزاج سائد ، أزمة نظام القنانة الإقطاعي، إذ تمظهرت في الرفض الحازم للأيديولوجيا المسيطرة والأخلاق ومعايير السلوك الاجتماعي في الفترة إياها . وكانت النهلستية رداً على سقوط المحاولات الماضية التي عجزت عن تغيير الواقع الروسي المظلم ، كانت سلاحاً جديداً أفرزته الفترة الزمنية التي ساد فيها . فبازاروف — على المستوى الأدبي — هو الثمرة الحتمية الناس « الزائدين » الذين عاشوا في حياة وأدب روسيا بعد حركة الديسمبريين (أونيغين — بوشكين ، بيتشورين — عند ليرمونتوف ، وودين — عند تورغينيف . . .) . أولئك الناس الأذكياء ، أصحاب المواهب والطاقات التي لم يعرفوا سبيلا إلى وضعها في خدمة شعبهم ، فأطلق عليهم في الأدب والنقد اسم « الزائدون » . والأخير

(١) حنا عبود . « العدميون والمفهوم النهلستي في الأدب من تورجينيف حتى اليوم »— المعرفة ، عدد ١٩٨ آب / أغسطس ١٩٧٨ . (سنكتفي بالإشارة ، في المرات القادمة ، إلى رقم الصفحات في هذه المقالة) .

بينهم – رودين – يموت في باريس فوق متاريس ثورة ١٨٤٨ في فرنسا . ويظهور بازاروف / بطل رواية تورغينيف . « الآباء والبنون » / يكف المثقف الروسي (الديمقراطي الثوري) عن « اللا عمل » أو الموت في غير وطنه . . . ولكن بازاروف يموت أيضاً دون أن يصل إلى الفعل . بيد أننا نسمعه في نقاشه يقول بوضوح : « . . . أما نحن فنريد العراك » (تورغينيف إيفان ، المختارات في عشرة أجزاء ، الطبعة الروسية) . وفي هذا الخط بالذات تجيء رواية « ما العمل؟» لتشيرنيشيفسكي (١٨٦٣) لتضع حداً لضياع أجيال ما بعد الديسمبريين داعية إلى الفعل فوق الأرض الروسية حصراً .

من هنا ، فإن النهلستية الروسية بداية مرحلة جديدة – مرحلة الانتقال إلى الفعل المنظم – والاتصال بالشعب ، الدرجة الأرقى في خط حركة التحرر الوطني الروسية .

أما على المستوى الاجتماعي فقد أفرزت حركة التحرر هذه جماعة الشعبيين . (النارودنيين) التي أسس لها نظرياً كل من غيرتسن وتشيرنيشيفسكي ، وأعطت فيها بعد منظمة « إرادة الشعب » الإرهابية ، كما تسربت إليها فوضوية باكونين وليتشايف بصورة لا علاقة لها من قريب أو بعيد بعدمية هذين المنظرين أو الديمقراطيين الثوريين الروس عموماً .

والنهلستية لحظة هامة في تكون المفهوم الديمقراطي – الثوري . ولقد جرى اعتبارها ظاهرة تقدمية دحضت الأوهام الدينية والفلسفة المثالية ، وناضلت ضد الليبرالية المعادية للثورة ، ضد الاستبداد في الحياة الاجتماعية والأسروية وفضحت نظريات « الفن للفن » و « العلم للعلم » . . مطالبة بحرية الفرد وحقوق المرأة ودراسة العلوم الطبيعية . . . وكان إيمانها بالثورة الفلاحية عيداً كما هو إيمانها بضرورة إسقاط القيصرية ونظام القنانة . . . ومن ناحية أخرى اتصفت النهلستية بتسيب برنامجها الإيجابي الذي قاد ممثليها إلى الجدولية والإفراط في أحادية الجانب والإسراف في النقاشات . كما أنها لم تكن – بالطبع – عقيدة متكاملة . وكان يربط بين أفرادها قاسم مشترك أساسي هو رفض الوضع السياسي والاجتماعي القائم في روسيا النصف الثاني من القرن التاسع عشر .

ولقد ميز فلاديمير لينين تيارين في النهلستية :

١) تيار العدمية الثورية بصفتها

رافضاً مشروعاً للسلطات الاجتماعية الرجعية والنظام القيصري(١) ؛

٢) عدمية الانتلجينسيا الفوضوية(٢) (خصوصاً في نهاية الستينات بعد سجن تشرنيشيفسكي وموت تلميذه) .

والنهلستية لم تكن حركة مسلحة أو تنظيماً – كما يحاول أن يوهمنا حنا عبود– بل مزاجاً ثورياً ، تياراً أيديولوجياً وفلسفياً له أهدافه المحددة (كالثورة الفلاحية ، والاشتراكية الطوباوية ، وجعل روسيا تتحاشى التطور الرأسمالي .) وبهذا المعنى كانت النهلستية خطوة متقدمة على طريق الثورة الروسية ، وكان البلاشفة الورثة الشرعيين للتيار الثوري في النهلستية (بالطبع على أرض علمية تناسبت مع تطور روسيا الاجتماعي والاقتصادي في مطلع القرن العشرين) .

أما الجوهر الرجعي للنهلستية فيتمثل في فلسفة نيتشه البرجوازية « إعادة تقويم القيم » الرافض لما بنته الإنسانية من ثقافة وأعراف ومثل عليا عبر تاريخها الطويل .

وبعد الهبوط الثوري أمام وحشية الرجعية في روسيا صارت « النهلستية » شتيمة شاع استخدامها كثيراً في الصحافة والوثائق الحكومية الرسمية والأدب المعادي لأيديولوجيا الحركة الديمقراطية الثورية . وراح الأعداء يتهمون النهلستيين بالسعي لتدمير الحضارة والثقافة كلها وبرفض القيم الأخلاقية ، ويصمونهم باللا أخلاقية . أي كانوا يفرغون هذه الظاهرة من محتواها الجوهري التقدمي ويشددون على ذلك خصوصاً في لحظات استعار حدة الصراع الطبقي ، بعد أن كاد هذا المصطلح يختفي من الأدبيات الروسية في نهاية الستينات .

والعدمية (النهلستية) التي يتحدث عنها حنا عبود هي بالضبط تلك التي رسمها الرجعيون ونسبوها إلى تشيرنيشيفسكي وحركة التحرر الوطني الروسية في نهاية القرن الماضي عموماً . فما هي هذه النهلستية التي يحددها في مقاله ؟ لنستمع إليه :

١) « النهلستيون لا يؤمنون بهدف مهما أحاط نفسه بهالات القدسية والتبجيل » ص ٤٩ .

٢) عند النهلستيين « الفن – كالدين–

---

١) ف . إ . لينين . المختارات . الجزء – ٤ ، ص ٢٥٢ ، الطبعة الرابعة (باللغة الروسية) .

٢) المرجع السابق . ج – ١٧ ، ص ١٥٨ .

عزاء للإنسان وتفريغ للتمرد وحرفه عن وجهته » – ص ٤٩ .

٣) « لا يمكن إنقاذ الفن من الاستغلال أو التسخير إلا بجعله فناً متمرداً تمرداً أبدياً بلا هدف ولا غاية » – ص ٤٩ – ٥٠

٤) نادى تشرنيشيفسكي « برفض ثقافات الماضي كله رفضاً مطلقاً » – ص ٤٥ .

٥) تظل النهلستية « مثالا صارخاً لرفض الكلي الشامل » – ص ٥٣ .

٦) « وعلى أية حال لم يكن النهلستيون يعلقون كبير أهمية على الفن ، بل ربما كان الأمر على العكس من ذلك » – ص ٥٠

بينما يقول حنا عبود أيضاً :

٧) « وكان المفكر النهلستي . «تشرينشيفسكي» من السباقين إلى استقبال هذا البطل (النهلستي) على صفحات قصته المضطربة « ماذا يجب أن نعمل(١) »– ص ٥٣

٨) « . . . أفكار تشرنيشيفسكي ودوبرولوبوف وبيساريف تمثل الإطار الأدبي للحركة النهلستية » – ص ٤٥ .

٩) « وما هو الفكر النهلستي ؟ إنه القناعة باللاشيء . إنه الإيمان بالعدمية وترك الغشائات البرجوازية التي تغطي حقائق الوجود ، والتي تحاول أن تجعل هذا الوجود مجموعة من القيم السرمدية المقدسة » – ص ٧٣ .

وهكذا نرى أن هذه « الغشائات » التي يسميها حنا عبود « نهلستية » لا علاقة لها البتة – جوهرياً – بنهلستية الديمقراطيين الثوريين الروس بزعامةتشر نيشيفسكي. إنها الفوضوية بأبرز تجلياتها السوقية ، فوضوية أسوأ من فوضوية ستيرنر، وبرودون وباكونين . . لأنها تافهة وهشة . هؤلاء الفوضويون يصفهم هنري أرفون قائلا : « إنهم لا يضعون آمالهم في الجماهير ، وإنما يعتقدون أن الفرد هو الذي يحرك عجلة التاريخ ، ولذلك هم يتوسلون بمواقف تمردية مثيرة ، لكي « يخرجوا الجماهير من غفلتها » إلى نوع من الوحشية الكامنة في أعماقها ، وهذا ما يولد جواً من الثورة يكون ملائماً لغايات الفوضوية(٢) » . (وبما

١) لاحظ أن رواية « ما العمل ؟ » تصبح لسبب ما قصة و « مضطربة » ! لكن أحداً غيره لا يعرف لماذا هي قصة ومضطربة .

(٢) هنري أرفون « هذه هي الفوضوية » ، ترجمة محمد عيتاني ، دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٥٣ ، ص ١٣١ .

كان هذا ما يجعل حنا عبود يبارك هذا التيار « النهلستي » اسماً والفوضوي أصلا . وإلا فليتفضل ليقول لنا ماهي الفوضوية إذن) .

ونعود من جديد لنرى أن تشرنيشيفسكي (وتلميذيه – دوبرولوبوف وبيساريف –) كان من أبرز الدعاة إلى « فكرة الثورة الفلاحية ، فكرة نضال الجماهير من أجل إسقاط جميع السلطات القديمة » وكانت « مؤلفاته تضج برائحة الصراع الطبقي(١)». وكان أقرب الطوباويين إلى الاشتراكية العلمية ، إذ علق كل آماله على الثورة ، وليس على الإرهاب و « اللاشيء » واللاهدف والهراء . . .

ويصفه كارل ماركس بأنه ، كاقتصادي ، أوضح بمهارة فائقة إفلاس الاقتصاد السياسي البرجوازي. كذلك الامر بالنسبة لدوبرولوبوف الذي لا يتفق مع « نهلستية » حنا عبود فيقرر سجنه مدة أربع سنوات : « قضى دوبرولوبوف أربع سنوات في السجن » (ربما لغاية في نفس يعقوب) ، لكن المؤسف أن هذا عاش خمساً وعشرين سنة فقط (١٨٣٦ – ١٨٦١) لم يقض منها في السجن يوماً (ربما لضيق الوقت(٢) !) .

– ٢ –

أما الأسباب التي نتجت عنها النهلستية، فيؤكد حنا عبود قائلا إن النهلستية « ظاهرة روسية » نجمت عن الحالة العامة التي وصلت إليها روسيا قبل ١٩٠٥ » ! بمثل هذا القول السائب « المطاط » يتصدى لظاهرة تاريخية هامة . فأية « حالة عامة» ؟ وماذا يعني « قبل ١٩٠٥ » ؟ متى : ١٩٠٠ ، ١٨٩٠ ، ١٨٦١ ؟ ؟ ليس مهماً ربما ؟

ليس هذا إلا جهلا بأرضية ومقدمات ظهور النهلستية في روسيا . ونترك المجال للسيد حنا عبود كي يتابع آراءه في هذا الصدد :

١) « . . . الحركة النهلستية انتشرت بين طبقة الانتلجينسيا الروسية .

(١) ف . إ . لينين . المختارات . ج – ١٧ ، ص ٩٧ .

(٢) للاطلاع على أفكار الديمقراطيين الثوريين الروس الأدبية والجمالية والفلسفية ، راجع كتاب : « مدخل إلى الأدب الروسي في القرن التاسع عشر » ، تأليف د . حياة شرارة ، د . محمد يونس . المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٧٨ .

وكذلك كتاب « موجز تاريخ الفلسفة » مجموعة من العلماء السوفيات ، ترجمة توفيق ابراهيم سلوم ، الجزء – ٣ ، « دار الجماهير » ، دمشق ، ١٩٧٨ .

وبما أن الشعب الروسي في تلك الأيام كان أبعد ما يكون عن الثقافة والعلم ، فإن من الطبيعي جداً أن تنشأ هوة واسعة بين الانتلجينسيا وطبقات الشعب ، مما جعل هذه الانتلجينسيا لا تؤمن بقدرة الشعب على تحرير نفسه ، وأخذت على عاتقها مهمة التحرير هذه » — ص ٥١ — ٥٢ . (فلاحظ أولا أن « الانتلجينسيا » عنده متوجدة ذات صبغة واحدة وأفكار ومشاعر واحدة ، وكذلك « الشعب » و « طبقات الشعب » دون أيما تحديد) . وهي « لا تؤمن بالشعب ولا بتقاليده ولا بعاداته من جهة (. . .) وتكره الشعب لأنه لا يصغي إليها » — ص ٥٢ .

غير أن بازار وف « يفخر بأن جده قد حرث الأرض» ولم يكن إقطاعياً(١) أي أنه لم يكن « يكره الشعب أو لا يؤمن به » . ثم إن « الرفض عند بازاروف ليس لمجرد الرفض ، إنما هو عبارة عن تهيئة خاصة لنضال الريب فعال(٢) » . وبازاروف ، إلى جانب ذلك « يخفي حب الناس الفقراء واحترام الفلاحين لأنه مرتبط بهم(٣) » . مع العلم أن حنا عبود يقول بأن اثني عشر ألف شاباً أودعوا السجون بتهمة النهلستية . أهو رقم صغير يدل على انفضاض الشعب عنهم في فترة معينة يقصدها وكان أوج الحركة الشعبية في روسيا ؟ وهذه صورة بازاروف العدمي الذي رسمه لنا تورغينيف الليبرالي وليس تشرنيشيفسكي الديمقراطي الثوري، فأين هي من الصورة التي يقدمها حنا عبود لبازاروف النهلستي الروسي ؟ مع أن الشباب التقدمي أخذ على تورغينيف أنه لم يجسد كل صفات الإنسان الجديد في شخصية بطله ، وأعاقه في ذلك آراؤه وأفكاره الليبرالية . أي أن الديمقراطي الثوري أغنى من بازاروف وأعمق وأفضل(٤)

من خلال هذه الاقترانات يخلط حنا عبود — من غير شفقة ، بإرادة فوضوية — بين العدمية والشعبية والفوضوية والديمقراطية الثورية ، ويمحو أدق حدود بينها ، بحيث يضعنا أمام سبيكة من المتناقضات وأمام مزيج من الزيت بالماء .

١) « مدخل إلى الأدب الروسي في القرن التاسع عشر » ، د . حياة شرارة ، د . محمد يونس ، ص ١٤٠

٢) المرجع السابق ، ص ١٤٠

٣) المرجع السابق ، ص ١٤١

٤) المرجع نفسه .

وهو في أكثر من موضع – في المقالة – يؤكد أن « النهلستية ظاهرة خاصة بروسيا وحدها ، فلم نعرف موجة جرفت الشباب المثقف إلى سلوك خاص موحد في أوروبا أو غير أوروبا حتى الحرب العالمية الثانية . . . » – ص ٥١ .

أولا ، على الكاتب أن يلوم نفسه فقط لعدم معرفته بموجة جارفة هكذا في أوروبا أو غير أوروبا ، لأنها كانت موجودة وعاصفة في كل أوروبا نهاية القرن الماضي – كما سنرى –

ثانياً ، يقرر أن التفاوت الثقافي كان ضئيلا بين المثقفين وعامة الشعب في أوروبا الأمر الذي حال دون اندلاع موجة النهلست فيها . وهو سبب رئيسي لوجود الموجة أو عدمه . لذلك سنعود إلى تاريخ الفوضوية في بلدان أوروبا الغربية (نهاية القرن التاسع عشر) لنرى أن الفوضوية (التي يطلق عليها اسم « النهلستية » لاختلاط الأمور عليه) إنما نشأت أصلا في أوروبا – فرنسا وألمانيا – (برودون وستيرنر) ، وأنها أثارت أوروبا كلها بعمليات الإرهاب الكثيرة ، ما ينفي تفرد روسيا بهذه الصفة.

ونشير بدءاً – إلى ثلاثة اتحادات فوضوية بلغت أوج قوتها في أوروبا هي(1) :

١) الاتحاد الإسباني – برشلونة مركز ثقله – بلغ ذروة قوته عام ١٨٧٢ وضم عشرين ألف عضواً .

٢) الاتحاد الإيطالي – تاريخه ، مليء بالمؤامرات الصاخبة والمحاولات الثورية .

٣) الاتحاد الجوراسي (السويسري) تبنى الإرهاب في برنامجه منذ ١٨٧٧ .

زيادة على ذلك نذكر حوادث الإرهاب الأساسية التالية :

محاولة اغتيال امبراطور ألمانيا ، محاولة قتل ملك إسبانيا ، تعريض ملك إيطاليا للضرب بالعصا . ثم اغتيال رئيس جمهورية فرنسا سادي كارنو طعناً بخنجر عام ١٨٩٤ ، مصرع امبراطورة النمسا إليزابيث ١٨٩٨ ، موجة الجرائم على أيدي المنظمة الفوضوية « اليد السوداء » – ١٨٨٢ ، اغتيال رئيس الوزراء الإسباني ١٨٩٧ ، اغتيال ملك إيطاليا أمبرتو ١٩٠٠ ؛ إعدام جملة فوضويين في شيكاغو ١٨٨٧ ، مصرع رئيس الولايات المتحدة ١٩٠١ .

وعلى الرغم من أنف الحقائق هذه وغيرها يؤكد حنا عبود أن « النهلستية

١) راجع : هنري أرفون « هذه هي الفوضوية » .

ظاهرة خاصة بروسيا وحدها ، بفعل التفاوت الثقافي بين المثقفين والشعب .

بينما يجد هنري أرفون أن السبب الحقيقي هو « الجو الثوري الذي ولده الاضطهاد القيصري ، ولم يكن هذا الاضطهاد المثقف يتيح للمعارضين أي متنفس ، فاضطر هؤلاء للجوء إلى التآمر المستتر (١) » .

كما تجسدت صورة الفوضويين في آداب كل من : شيلر ، أندره جيد ، تيلهاد ، فيليه غريفان ، ستيوارت ميرك، وجان ريشبان

أخيراً فالتفاوت الثقافي الذي يطرحه الكاتب أساساً لظاهرة دموية (سمها « النهلستية ») ليس أكثر من اختلاقات وهمية .

– ٣ –

ولكن شيئاً أساسياً يترتب على كل هذه المقولات ، فحواه أن حركة التحرر الوطني الروسية بدءاً من تشرنيشيفسكي وحتى الثورة الروسية الأولى ١٩٠٥ كانت حركة أناس لا يؤمنون بقيم أو أهداف أو أخلاق ، أناس يقاتلون بلا هدف ، باعتبارهم يسعون لتدمير الثقافات العالمية ، أي فوضويين . (لا نعرف ماذا سيقول الكاتب عن حركة التحرر العربية والمقاومة الفلسطينية إذن !؟) وفي هذا أكبر مجافاة لحقيقة تلك المرحلة التاريخية التي عبرتها روسيا في نهاية القرن الماضي . ومرة أخرى يوصلنا هذا الاستنتاج – الذي يقدمه لنا – إلى أن ثورة / ١٩٠٥ / في روسيا ومن بعدها الثورة الاشتراكية عام ١٩١٧ – التي كانت استمراراً وتعميقاً وتتويجاً لها – جاءتا أيضاً من غير خلفية تاريخية نضالية ، أو كانتا وليدتي حركة عدمية فوضوية مشؤومة . غير أنه لا شيء من لا شيء .

وكما يصف حركة التحرر تلك – في ذلك الزمان – بالنهلستية ، كذلك يمكن وصف حركات كثيرة أخرى بهذه الطريقة السوقية ، كما يقول أرفون : « من السهل ، لا شك ، تصوير الفوضوية نسيجاً شاسعاً مضحكاً ، يضم جميع الثورات من تمرد الأرقاء في روما القديمة ، إلى ثورة الشعب في الحرب الإسبانية الحديثة (٢) » .

ولكن أرفون يتناول الفوضوية ، بصفتها ظاهرة تاريخية وحركة من حركات

١) المرجع السابق ، ص ١٣٣ .
٢) المرجع السابق ، ص ٥ .

القرن الماضي تمتد جذورها البعيدة إلى عهد الثورة الفرنسية وتتغلغل فروعها في الحرب العالمية الأولى . وقد كانت الفوضوية تعبيراً عن الصدام الحاد بين الفرد والدولة الحديثة . ويكشف أرفون أسسها الفلسفية بالرجوع إلى الأيديولوجيات الكبرى ، التي عاصرتها كالفلسفة الفردية العقلانية الفرنسية (وخصوصاً عند روسو في « العقد الاجتماعي ») ، والفلسفة المثالية الألمانية المطلقة ، ومسيحية تولستوي بمعنى ما .

— ٤ —

وبمقدار ما هو غني مقال حنا عبود بطروحاته ، غني أيضاً بتناقضاته الملازمة لتلك الطروحات التي تنسجم وتتكامل لتشكل لوحة من الزيف المنسق المتعمد . ولنتوقف قليلا عند رأيه بدور الأدب ، حين يقول : « العادة أن الأدب يتناول الأمور بعد أن تكون قد خمدت سورتها وتكسرت حدتها وانجلى أمرها » — ص ٥٣ .

أي أدب هذا إذن ؟ يا لبؤس الدور الذيلي اللاهث الكسيح الذي يلعبه الأدب في هذه الحال ! ! اذا كانت تلك هي مهمة الأدب فنحن في غنى عنه ، ولنا في التاريخ والذاكرة خير معين . إذ ا لم يكن الأدب سباقاً لاكتشاف الظاهرة ورؤيتها والتدليل عليها . . . فلا مبرر له . مثل هذا الأدب الذي ينتظر خمود الأحداث وانكسار حدتها ، أدب انهزامي ، مرفوض ، مردود ، لا حاجة لغير المرتزقة اليه . حتى عندما يعود الأدباء لتصوير حدث مضى أو فترة تاريخية مرت ، فإن هدفهم يكون أبعد ما يكون عن التسجيلية ، إذ ينظرون اليه بعين ثورية ، يكون معيناً لكشف الحاضر واستشفاف آفاق المستقبل . يعود الأديب إلى الماضي حين يعرف أن في ذلك الماضي — المحدد — ما يفيده في الانخراط في زخم الأحداث الحاضرة ، وإلا فأية نكوصية ، وأي فضل للأديب على قرائه وشعبه والإنسانية ! ؟

أم هي دعوة لأدبائنا كي ينتظروا خمود الأحداث وانكسار حدتها وانجلاء أمرها ؟

أية نصيحة هذه !

— ٥ —

وأخيراً ، هوذا يقول :

١) « تسربت فكرة الوجود الآثم إلى النهلستيين من المسيحية » — ص ٤٨ .

٢) « الإثم في قلب الطهر . والكراهية في قلب المحبة ، والقتيل يسير بنعش القاتل ، والجميع لا يصلون إلى

« ثار » . تلك خلاصة المسرحية ، وهي في الوقت نفسه خلاصة حياة الإنسان ، إذا ما أمعن فيها المرء نظره » – ص ٧٨ .

٣) « ولا شك أن وصول النهلستيين إلى الحقائق الثابتة التي تلتصق بالإنسان في عموميته ، والتي تشكل بنية أساسية في حياة البشر ، هو الذي جعل الحركة الطليعية اليوم تلتقي مع المفهوم النهلستي على تلك الأرض الصلبة من الحقائق المرة » – ص ٨٥ .

واضح أن حنا عبود يتحدث هنا عن قناعاته بـ « الأرض الصلبة من الحقائق المرة » عند الفوضويين بحياء ، تحت ستار النهلستية . وتحاشياً للتعليق « الزائد » ننظر إلى مقال آخر له يتبنى فيه هذه المقولات جهاراً ، حيث آراؤه في « الوجود الآثم » واختلاط كل شيء بكل شيء « الإثم في الطهر ، والكراهية في قلب المحبة » ، الآراء التي هي « خلاصة حياة الإنسان » التي هي « حقائق ثابتة » و« بنية أساسية في حياة البشر» . . . ليست مجرد آراء نزقة تلبسها ، بل إنه يتجسدها ويتعمد بها ليبلور فيها شخصيته الجديدة هذه وفهمه للعالم من خلال مقاله في صحيفة « الثورة » – العدد / ٤٨٢٣ / تاريخ ١٥ / ١١ / ١٩٧٨ . وفي ذلك المقال أشار منذ البداية إلى « الوجود القذر ، الوجود الخاطىء ، الوجود الملفع بالآثام » . ثم أخذ يتهم بالقذارة أدب وأدباء الشرق والعالم الثالث ربما لأنهم لم يتتظروا « خمود الأحداث وانكسار حدتها » ولم « يتركوا غثاثات البرجوازية . . . » ونحيل القارىء إلى مقال الزميل محمد كامل الخطيب في صحيفة « البعث » / العدد ٤٨٣٠ تاريخ ٢٢ / ١١ / ١٩٧٨ بعنوان « الأدب النظيف والأدب الملوث » ، حيث يظهر الكاتب على حقيقته .

إنه نهلستي هو الآخر – ولكنه نهلستي طليعي – أنا نفارد – (ونؤكد على طريقة أدباء الغرب ، أدباء العبث واللا معقول) .

هذه المباركة الواضحة للنهلستية ، الفوضوية من قبل حنا عبود ، ربما تكون أحد الدوافع الكامنة وراء تمجيد أنانفارد الغرب ومحاولاته ضم بريخت إلى صف العبث البراق . وختاماً :

أهو سوء التلخيص ، أم سوء الثقافة أم سوء شيء آخر . . . هو الذي أوقع الكاتب في كل هذه التناقضات والمغالطات ؟

إنّ العصا للذي الحلم تقرع*

نظرات في مقال « اللغة بين الأدب والنقد »

عبد الإله نبهان

عندما ترجم علماؤنا القدامى المنطق الأرسطي عرفوه بأنه العلم الذي يعصم الذهن من الوقوع في الخطأ ، ومع أني سمعت أن عدداً من علماء العرب هاجموا المنطق الصوري ونقضوا أركانه إلا أني بيني وبين نفسي بقيت أعتقد أن هذا المنطق حرمة لا يجوز مساسها ، ومكانة لا يليق أن ننزل به دونها . وفجأة أخذت صورة هذا المنطق ومكانته تتهاويان في نفسي لما شاهدت بأم عيني وسمعت بأذني كيف يغدو هذا المنطق ألعوبة في يد أناس يجردون قضاياه من كل مضمون أخلاقي ويحولونه إلى معادلات جوفاء وقوالب فارغة يملؤونها بألاعيبهم اللفظية وأساليبهم الملتوية .

كان ذلك عشية يوم من أيام تشرين الأول ١٩٧٨ عندما كنت أقرأ مقالة منشورة في مجلة المعرفة العدد (٢٠٠) بعنوان (اللغة بين الأدب والنقد) لحنا عبود .

في هذا المقال وأثناء قراءته ثم إعادة القراءة وجدت نفسي أمام طائفة من المغالطات العلمية ، من جهة ، وأمام جملة من المواقف النفسية المستهينة الساخرة بكل ما هو عربي من لغة وحضارة وثقافة . ومن جهة ثالثة وجدتني أمام دعوة صريحة وإن خال كاتبها أنها مستورة إلى اللهجات العامية ، فرأيت أن أعمل على إعادة الحق إلى نصابه ، وأن أقذف بالحق على الباطل ليدمغه فإذا هو زاهق . وسأبدأ بعرض

* مثل عربي يضرب لمن إذا نبه انتبه . انظر قصته في مجمع الأمثال ٣٧/١ برقم ١٤٦ ولفظه : إن العصا قرعت لذي الحلم . وانظر أيضا المستقصى في أمثال العرب ٤٠٨/١ برقم ١٧٣١

كلام الكاتب وأعود إلى التعليق عليه وتفنيده وبيان عواره .

ذكر الكاتب في العدد المذكور ص ٢٥ : « أننا لا نختلف لغوياً عن امرىء القيس وأن هناك بوناً شاسعاً بين فكرنا وحضارتنا وثقافتنا ومظاهر حياتنا وبين فكر الجاهلية وحضارتها ومظاهر حياتها . . فإذا كانت لغتنا الحديثة لا تختلف إلا اختلافاً طفيفاً عن لغتنا القديمة فإن بقية الظواهر لا تكاد تأتلف ولو ائتلافاً بسيطاً مع ظواهر الجاهلية » .

تقوم المغالطة الأولى في هذا الكلام من خلال نظره إلى لغتنا وكأنها امتداد مباشر للغة الجاهليين فقط ، وهو يضرب بشطبة قلم خفيفة على الامتدادات الحضارية العارمة وعلى المستوى العلمي والفكري الرفيع الذي ارتقت إليه اللغة العربية أيام ازدهار الدولة العربية ، فلغتنا وإن كانت امتداداً للغة الجاهلية إلا أنها أيضاً امتداد للغة القرآن الكريم وهي امتداد للغة التي كتبت بها العلوم النقلية والعقلية ، فيها كتب الفقه والقانون والأصول والمنطق والخطابة والسياسة والطبيعة والفلك والنبات والطب وغير ذلك من العلوم المختلفة . إن لغة الجاهليين تشكل مرحلة من مراحل التطور اللغوي الذي تمثل بالتراب لهجات القبائل نحو لغة مشتركة مما مهد لسيادة لغة قريش فيما بعد ، ولئن كانت القواعد النحوية قد بنيت على لغة الجاهليين وآيات القرآن الكريم ، فالتطور اللغوي فيما بعد تجاوز لغة الجاهليين وإن حافظ على القوانين النحوية المستنبطة من كلام العرب ، لأنه لا يقوم للغة نظام إلا إذا بنيت على قوانين نحوية ثابتة ، وإلا فمن يزعم أن لغة ابن سينا في كتاب الشفاء أو لغة الشافعي في كتاب الأم أو لغة ابن رشد في كتاب التهافت هي لغة الجاهليين ؟ ! ! على الرغم من أن هؤلاء جميعاً يلتزمون القواعد النحوية نفسها التي يلتزمها امرؤ القيس .

أما المغالطة الثانية في كلامه المتقدم ذكره فتتمثل في قوله : « إن لغتنا الحديثة لا تختلف إلا اختلافاً طفيفاً عن لغتنا القديمة » .

فماذا يريد بلغتنا الحديثة ؟ أيريد لغة المخاطبات العادية ؟ أم لغة كتب العلوم المختلفة من طب وفيزياء وفلسفة وسياسة وقوانين ؟ ! أم تراه يريد لغة الشعر والخطابة والكتابة الأدبية ؟ !

وماذا يريد بلغتنا القديمة ! أيريد لغة امرىء القيس أم لغة الفارابي وابن تيمية وابن حزم والقاضي الفاضل ؟ ! ! أم لعله يريد لغة التخاطب بين بدو الصحراء؟ هذا التعميم الفضفاض هو رمز التضليل :

أن نقسم العربية إلى قديمة وحديثة ثم نقصر لغتنا القديمة على الجاهلية مغمضين أعيننا عن كل الأطوار التي مرت بها العربية متجاهلين جميع المستويات التي ارتقت ذراها ! ! لماذا ؟ لكي نقول : إن اللغة العربية عادت غير ملائمة للعصر فعلينا إذاً أن نستبدل بها لغة أخرى ترقى إلى مستوانا الحضاري العظيم وتعبر عنه .

ولا يلبث الكاتب أن يتبع مغالطته هذه بثالثة عندما يقول : « وما يقال عن اللغة التي نضجت في العصر الجاهلي يمكن ان يقال عن قواعدها التي وضعت في العصر العباسي ، فقد دفع إلينا رجل فارسي لم يكن يجيد التحدث بالعربية هو « سيبويه » بكتاب سماه « الكتاب » ضمنه جملة من القواعد المتشعبة لا تزال سارية المفعول حتى أيامنا الميمونة هذه » وأقف هنا ، لأن كلامه عن القواعد وعن سيبويه وعن الكتاب يثير عدداً من القضايا الهامة التي يجب أن يعرفها كل عربي وكل من في جسده عصب ينتفض للعرب والعروبة . قال الكاتب عن سيبويه « رجل فارسي لم يكن يجيد التحدث بالعربية » .

وإني لأعجب من كاتب يدعي التقدمية والتقدم ويباهي بمستواه الفكري والحضاري الرفيع كيف يبيح لنفسه أن يعير سيبويه بنسبه الفارسي ؟ ! ! إن كاتباً لم يستطع في القرن العشرين تجاوز ما تجاوزه الفكر العربي منذ أربعة عشر قرناً لهو كاتب قد فاته الشيء الكثير من النمو الفكري والنضج النفسي ، وإنه لذو قدم راسخة في روح الجاهلية ، وإني لآسف أشد الأسف لاضطراري إلى إملاء درس تعليمي يتعلم منه الكاتب أنه لا فرق لدى العربي إن كان سيبويه فارسياً أم رومياً ، لأن العربي لا ينظر إلى أصل سيبويه ونسبه وإنما ينظر إلى ما قدمه سيبويه وحققه أثناء حياته القصيرة فاستمع يا صاح — يا من تدعي التقدمية — إلى هذه القصة التي جرت حوادثها منذ أربعة عشر قرناً لعلك تتعلم منها أدب الكلام ولعلك تفهم معنى العروبة .

« جاء قيس بن مطاطية إلى حلقة فيها سلمان الفارسي وصهيب الرومي وبلال الحبشي فقال : هؤلاء الأوس والخزرج قد قاموا بنصرة هذا الرجل « يعني النبي صلى الله عليه وسلم » فما بال هذا وهذا ؟ » مشيراً إلى غير العرب من الجالسين » فقام إليه معاذ بن جبل رضي الله عنه فأخذ بتلابيبه ، ثم أتى النبي صلى الله عليه وسلم فأخبره بمقالته ، فقام النبي صلى الله عليه وسلم مغضباً يجر رداءه حتى أتى المسجد ثم نودي : الصلاة جامعة ، فاجتمع الناس فخطبهم

قائلا : « يأيها الناس إن الرب واحد وإن الدين واحد وليست العربية بأحدكم من أب ولا أم وإنما هي اللسان فمن تكلم بالعربية فهو عربي(١) »

أسمعت يامن تعير الأقدمين بأنسابهم، وتستهين بهم لأنهم فرس أو غير ذلك ؟ أسمعت صوت الإنسان ؟ هذا هو مستوى الفكر العربي منذ أربعة عشر قرناً ، لم تستطع أنت أن تستوعبه ولا أن تتعلق بأذياله ، أسمعت قوله « ليست العربية بأحد كم من أب ولا أم وإنما هي اللسان » وصدق النبي العربي وكذب من يقول بغير قوله .

هذه واحدة عن سيبويه ، وأما الثانية – ونعوذ بالله من الثانية – قال : « إن سيبويه لم يكن يجيد التحدث بالعربية ».

والحقيقة أن هذا الادعاء قصة واهية سخيفة أملتها العصبية البلدية والتنافس بين علماء البصرة والكوفة في القرن الثالث الهجري ،وسنذكر القصة بحذافيرها ليعلم السادة القراء أن هذا الكاتب الذي يرتدي ثوب العلم والتعالم ويظهر بمظهر من ينقب عن الحقائق قد اختار أوهى القصص والأخبار وأسخفها وأقلها شأناً ليبني عليها أحكامه ، إنه ترك كتاب سيبويه واحتج – إشارة – بحكاية لايقيم لها أهل العلم وزناً لأنها ذكرت في معرض الخصومات والشتائم ، فكان شأنه كمن يترك مياه النبع العذبة الصافية ويشرب من آخر الساقية ، أو كشأن مخلوقات ضعيفة في أقبية الكاتب مارون عبود تقرض فلين الزقاق فإذا وصلت إلى الخمر المعتقة فرت منها(١) ، وإليكم القصة(٢) :

(قال الزجاج : دخلت على أبي العباس ثعلب في أيام المبرد وقد أملى شيئاً من (المقتضب) فسلمت عليه وعنده أبو موسى الحامض ، وكان يحسدني شديداً ويجاهرني بالعداوة ، وكنت ألين له وأحتمله لموضع الشيخوخة .

فقال لي ثعلب : « قد حمل إلي بعض ما أملاه هذا الخلدي « يعني المبرد » فرأيته لا يطوع لسانه بعبارة . فقلت له : إنه لايشك في حسن عبارته

(١) اقتضاء الصراط المستقيم : ٨٠ . وانظر أحاديث أخرى كثيرة مختلفة المراتب في الكتاب المذكور حول هذا المعنى . وانظر أيضاً كتاب الوحي المحمدي للسيد محمد رشيد رضا : ٢٣٠ وكتاب معالم الشريعة الإسلامية : ٩٢

(١) زوبعة الدهور : ١٨٥

(٢) في أصول النحو : ١٨٣

اثنان ، ولكن سوء رأيك فيه يعيبه عندك . فقال : «مارأيته إلا ألكن متغلقاً » فقال أبو موسى : « والله إن صاحبكم » يعني سيبويه « ألكن » .

فأحفظني ذلك . ثم قال : « بلغني عن الفراء أنه قال : دخلت البصرة فلقيت يونس وأصحابه فسمعتهم يذكرون سيبويه بالحفظ والدراية وحسن الفطنة ، فأتيته فإذا هو أعجم لايفصح ، سمعته يقول لجارية : « هات ذيك الماء من ذاك الجرة » فخرجت من عنده ولم أعد إليه » .

فقلت له : هذا لايصح عن الفراء ، وأنت غير مأمون في هذه الحكاية ، ولايعرف أصحاب سيبويه من هذا شيئاً ، وكيف تقول هذا لمن يقول في أول كتابه : « هذا باب علم ما الكلم من العربية) ؟ وهذا يعجز عن إدراك فهمه كثير من الفصحاء فضلا عن النطق به .

فقال ثعلب : « قد وجدت في كتابه نحواً من هذا ، يقول : « حاشا » حرف يخفض مابعده كما تخفض « حتى » وفيها معنى الاستثناء » .

فقلت : « هذا كذا في كتابه ، وهو صحيح : ذهب في التذكير إلى الحرف ، وفي التأنيث إلى الكلمة » قال : « والأجود أن يحمل الكلام على وجه واحد » .

قلت : كل جيد ، قال الله تعالى (ومن يقنت منكن لله ورسوله ويعمل صالحاً(١) . وقرىء : (وتعمل صالحاً) وقال عز وجل : (ومنهم من يستمعون إليك)(٢) ، ذهب إلى المعنى ، ثم قال : (ومنهم من ينظر إليك) (٣) ذهب إلى اللفظ ، وليس لقائل أن يقول : لو حمل الكلام على وجه واحد في الاثنين كان أجود ، لأن كلا جيد . . .) . هنا ينتهي القسم الذي يمس سيبويه من هذه القصة ومن أراد تتمتها فلينظرها في مظنتها .

هذه هي القصة بحذافيرها والتي لم يرو غيرها — فيما أعلم — يطعن في سيبويه ، وقد رويت بعد وفاته بعشرات السنين وعلى لسان خصوم تلاميذ تلاميذه ، فهذه القصة — ومهماكان شأنها — ليست حجةعلى سيبويه، لأن احتجاجنا بها واعتمادنا عليها أو على ما يشابهها كاستبدالنا ضوء الحباحب بأشعة الشمس ، وإذ كيف يجوز لنا أن نترك الكتاب الذي كان يسميه المبرد « البحر » ويعني به كتاب سيبويه ونتمسك

(١) سورة الاحزاب ٣٢ الاية ٣١
(٢) سورة يونس ١٠ الآية ٤٢
(٣) سورة يونس ١٠ الآية ٤٣

بقصة سخيفة أملتها العداوة والعصبية البلدية ؟ ! .

إنها قصة لا يليق بمن تزيا بزي العلماء والنقاد أن يجعلها مظنة احتجاج واستشهاد ، إن الإشارة إليها في مقال لكاتب معاصر ليست أكثر من تشويه لحقيقة وتضليل القراء .

إن سيبويه كان على خلاف ماقال الكاتب ، كان فصيحاً بليغاً متقناً ، يشهد له بذلك كتابه أولا ، ويشهد له العلماء الذين عاصروه أو عاصروا من عاصره ، ولو أن الكاتب « حنا عبود » قرأ شيئاً من تراث العرب لما أجاز لنفسه أن يتحدث عن سيبويه بلهجة الاستخفاف والتجريح ، ولو أنه رجع قبل كتابة مقاله إلى المراجع المختصة كما يفعل العلماء لسمع أموراً كانت ستفيده وتجنبه المزالق التي هوى فيها ، ولأتاه صوت ابن خلدون من خلال القرون الغابرة هادياً ومرشداً(١) :

(فإن عرض لك ماتسمعه من أن سيبويه والفارسي والزمخشري وأمثالهم من فرسان الكلام ، كانوا أعجاماً مع حصول هذه الملكة لهم ، فاعلم أن أولئك القوم الذين تسمع عنهم إنما كانوا عجماً في نسبهم فقط ، وأما المربى والنشأة فكانت بين أهل هذه الملكة من العرب ومن تعلمها منهم . فاستولوا بذلك من الكلام على غاية لاشيء وراءها وكأنهم في أول نشأتهم من العرب الذين نشؤوا في أجيالهم ، حتى أدركوا كنه اللغة وصاروا من أهلها ، فهم وإن كانوا عجماً في النسب فليسوا بأعجام في اللغة والكلام ، لأنهم أدركوا الملكة في عنفوانها واللغة في شبابها) .

إن هؤلاء العلماء الذين يذكرهم ابن خلدون لم يكونوا عرباً في لغتهم فقط وإنما بمشاعرهم ونزعاتهم ، وكانوا يدركون بوضوح وجلاء أن كل شعور بالعداء والاستخفاف نحو العربية إنما هو انحياز إلى صفوف أعدائها من الشعوبية ، وهذا ما يوضحه لنا قول الزمخشري في مقدمة كتابه « المفصل في علم العربية »(٢) :

(الله أحمد على أن جعلني من علماء العربية ، وجبلني على الغضب للعرب والعصبية ، وأبى لي أن انفرد من صميم أنصارهم وأمتاز ، وأنضوي إلى لفيف الشعوبية وأنحاز) .

إن ما أسطره ليس دفاعاً عن سيبويه ، فإن مكانته أعلى وأسمى من أن يمسها متقحم ، إن كتابتي ليست سوى إيضاحات هدفها بيان التضليل الذي انضوى عليه كلام

(١) مقدمة ابن خلدون : ٣٢٣

(٢) المفصل : ٢

« حنا عبود » . وهذه الإيضاحات تحتمل الإسهاب . ولكني سأدع هذه المغالطة للوقوف عند ثالثة الأثافي ، هذه الثالثة تتمثل في المغالطة الفاضحة في قوله « بأن سيبويه دفع إلينا بكتاب سماه الكتاب ضمنه جملة من القواعد المتشعبة » .

هذا كلام يوهم من لاعلم له بتاريخ النحو ونشأته — وما أكثرهم — أن سيبويه قد اخترع وحده هذه القواعد بعد أن لم تكن ، ويوهم أيضاً أن الرجل فرض قواعده على الناس بعد أن استمدها من بيت جده وأبيه . .

إن سيبويه لم يأت بشيء من عنده ابتداعاً ولا اختراعاً ، فليس سيبويه إلا واحداً من متقدمي النحاة الذين ساهموا جميعاً في بناء النحو العربي استنباطاً وقياساً ، وهذا أمر معروف مشهور متداول في الكتب التي أرخت النحو ويستطيع أي قارىء أن يعود إليه في مظانه ، ولكن سأورد كلام ابن خلدون الموجز الواضح لكي لايبقى موضع من الكلام خلواً من الشواهد . قال ابن خلدون في مقدمته تحت عنوان « علم النحو »(١) :

(وأول من كتب فيها — أي في صناعة النحو — أبو الأسود الدؤلي من بني كنانة ويقال : بإشارة علي رضي الله عنه ، لأنه رأى تغير الملكة فأشار عليه بحفظها ففزع إلى ضبطها بالقوانين الحاصرة المستقرأة . ثم كتب فيها الناس من بعده إلى أن انتهت إلى الخليل بن أحمد الفراهيدي أيام الرشيد ، أحوج ماكان الناس إليها لذهاب تلك الملكة من العرب ، فهذب الصناعة وكل أبوابها ، وأخذها عنه سيبويه فكمل تفاريعها واستكثر من أدلتها وشواهدها ووضع فيها كتابه المشهور الذي صار إماماً لكل ماكتب فيها من بعده) .

فسيبويه لم يخترع شيئاً ويدفعه إلينا — على حد تعبير الكاتب — وإنما سجل ونقل ما توصل إليه شيوخه ، وسجل أيضاً ما توصل إليه بجده واجتهاده معتمداً في كل حكم من أحكامه على لغة العرب ، فهو يستنبط القوانين استنباطاً ولا يدفعها دفعاً ، وقد ملأ كتابه من أمثال العرب وشواهد أشعارهم وعباراتهم على حد قول ابن خلدون(٢) ، وحتى لايكون كلامنا ككلام الكاتب حنا معلقاً في الهواء أو سابحاً في الفراغ العقيم أذكر القراء أن سيبويه احتج في كتابه بـ (٤٢٤) آية من القرآن الكريم ، وبما يقارب ألف

(١) مقدمة ابن خلدون : ٣١٤

(٢) مقدمة ابن خلدون : ٣٢١

البيت أو يزيد من الشعر العربي وبسبعة أحاديث شريفة(١) ، عدا عبارات العرب وأمثالهم . . فنحن إذاً أمام محاولة استقراء لاستنباط القوانين النحوية المطردة التي بنيت عليها العربية ولسنا أمام محاولة تلفيق عشوائية يأتي بها كاتب لا يجيد التحدث بالعربية كما يزعم حنا القرن العشرين . إن الالتزام بالحد الأدنى مما تفرضه مناهج العلم من تحري الصدق والتزام الأمانة يحتّم على الكاتب قبل أن يكتب أن يختار الألفاظ الدقيقة للتعبير عن الحقائق التي توصل إليها بعد الجهد والتعب ، لا أن يلفق طائفة من العبارات بألفاظ موهمة فضفاضة ، ولكن ماذا نفعل إذا كان الكاتب قد ضرب عرض الحائط بكل ماقالت به مناهج العلم وبكل ما تفرضه قواعد التحقيق وتمليه مبادىء الأخلاق .

أما كتاب سيبويه فلن أطيل في الحديث عنه وعن قيمته ، فقيمته لدى الأقدمين — أي معاصريه ومن بعدهم — معروفة ، ويكفي للدلالة عليها كلام الزجاج السابق ذكره وكلام ابن خلدون ، ولكني سأذكر للقارىء فقرة واحدة مما سمعته في إحدى محاضرات الدكتور عبد الرحمن الحاج صالح رئيس معهد اللسانيات بالجزائر قال مامعناه : إنه استخرج من كتاب سيبويه جميع الأحكام المتعلقة بالثقل والخفة — وهي أحكام لها صلة بالإعلال والأبدال ... — وضبطها كلها بالإجهزة الفيزيائية في معهده ، فوجد أن أحكام سيبويه منذ ألف ومائتي عام تتفق تماماً وقياسات الأجهزة الحديثة ، فإن نعجب فلنعجب لرجل توصل بذوقه إلى أحكام لانتوصل إليها إلا بالأجهزة ، هذا هو سيبويه الذي يستهزىء به حنا عبود ويزعم أنه لا يجيد التحدث بالعربية .

إن كل من قرأ سيبويه ، ولنتواضع فلنقل شيئاً من سيبويه ، لايملك إلا أن ينحني أمام عمله وفكره إجلالا وإكباراً ؛ ولا يمكن أن يستخف به إلا انسان لم يقرأه في حياته ، ولم يفتح كتابه ، ولم يحاول أن يفهم صفحة من صفحاته ، وإن حاول أن يوهمنا أنه قرأه ، وأنه من الأذكياء الذين لا يقرؤون غير سيبويه! والحق أقول : إني لم أقرأ خلال العامين الأخيرين كلاماً أسمج من الكلام الذي أتى به هذا الكاتب في معرض التعالم والتبجح ، ولم أر كاتباً يدل على جهله بالموضوع الذي يكتب فيه مثلما فعل حنا ، وإلا إذا لم يكن قوله : إن الأذكياء

(١) اعتمدنا في هذا الإحصاء التقريبي على فهرس شواهد سيبويه لأستاذنا العلامة أحمد راتب النفاخ .

يقرؤون سيبويه وبقية الناس من متوسطي الذكاء يقرؤون الكتب المبسطة ؛أقول: إذا لم يكن قوله هذا ادعاء وتبجحاً فماذا يكون ؟ ألا يعلم أن أكثر دارسي العربية اليوم لا يقرؤون سيبويه أكتفاء منهم بالكتب الأكثر تبسيطاً وسهولة ؟ ! إنه يعرف ذلك تمام المعرفة ، يعرفه من نفسه ومن غيره ، ولكن حب الادعاء هو الذي جعله يتزلق في مزالق ما كان أغناه عنها ؛ رزقنا الله التواضع وحبب إلينا أن نكون كبقية الناس لا كالأذكياء أمثال حنا عبود . وبعدئذ — أي بعد كل هذه المقدمات الفاسدة — نجد أنفسنا مع حنا أمام علاقة تناقضية أما كيف وجدت تلك العلاقة ومن أين نبعت ؟ فالله أعلم ، وإن كان لها منبع ما فهو تلك المقدمات المغلوطة التي يبني عليها الكاتب نتائجه ولنستمع إليه يقول :

« إننا هنا أمام علاقة تناقضية ، فمن جهة ندعي بكل فخر وعنجهية أننا قوم متحضرون ومتقدمون ومثقفون ، بحيث لا تجوز مقارنة تقدمنا وثقافتنا وحضارتنا بما كان لدى القدماء . ومن جهة أخرى ندعي أن لغتنا التي اضطجعت في سرير بروكروست تفي بحاجاتنا التعبيرية والكلامية»

وهنا نسأل السيد حنا : تقول : إننا ندعي ، فبلسان من تتكلم أنت ؟ إن كنت تتكلم بلسان العرب ، فالعرب جميعاً يقرون بأنهم يسعون إلى الحضارة وإلى التقدم ولن تجد عربياً ذابيان يقول لك إنني بلغت غايات التقدم وحملت مشعل الحضارة واستوليت على أمد الثقافة ، ولكن العربي يقول : إنه يسعى نحو ثقافة أشمل وأكمل ونحو التقدم والحضارة . . إن الذي يفتعل التناقضات ويدعيها إنما هو حضرة الكاتب الذي ينسب إلى العرب المعاصرين كل فخر وعنجهية . وأقف عند قوله :

« بما كان لدى القدماء » فمن تعني بهم ، أهم أصحابك الجاهليون ؟ أم تراك تعني علماءنا القدامى الذين برزوا في عهود الازدهار أيام الامبراطورية العربية؟ ألا ترى معي أنه هناك فرق كبير بين قدماء وقدماء آخرين ؟

ثم تقول : « إن لغتنا اضطجعت في سرير بروكروست » .

وهذا ادعاء عريض تكذبه جهود المجامع اللغوية في دمشق والقاهرة وبغداد وجهود مكتب التعريب الدائم بالرباط ، ويرد ادعاءك على أعقابه كتب العلوم المختلفة في جامعة دمشق — على الأقل — وغيرها ، فلغتنا ليست مضطجعة في سرير بروكروست ولن تضطجع ، وإذا كنت ترى أنها لا تفي بالحاجات التعبيرية والكلامية فلماذا تعبر بها عن

حاجاتك وتكتب بها مقالاتك ؟ لماذا لا تصطنع لغة غيرها تلائم حاجاتك العظيمة وتكتب بها مقالاتك الرنانة وأفكارك العليا بدلا من كتابتها بهذه اللغة التي لا تفي بحاجاتك ؟ ! ! وبناء على ما سبق يستنتج السيد حنا ما يلي :

« فنحن حضارياً ورثة المتخلفين ، بينما نحن لغوياً ورثة المتقدمين »

وهكذا بجرة القلم يحكم السيد حنا القرن العشرين على الحضارة العربية بأنها حضارة المتخلفين ، ونحن – من نحن ؟ لا ندري – ورثنا تركة المتخلفين . . . والحقيقة أني أحب أن أدع التعليق على هذا الهذيان لأن شواهد الحضارة العربية ومعالمها أكبر وأضخم من أن يتجاهلها متجاهل ، ويستطيع أي قارىء أن يرجع إلى عدد كبير من الكتب يدله على معالم حضارة يستحيل أن يكون أصحابها من المتخلفين ، وسأشير في الحاشية إلى بعض هذه الكتب وهي بدورها تدل على كتب أخرى(١) . وقد أشرت إلى هذه الجملة الفجة الباردة الثقيلة الظل ليرى القارىء العربي مقدار ما تنضح به نفس هذا الكاتب من احترام للعروبة وحضارتها ولسانها .

ويتابع السيد حنا قائلا « إننا ندعي أننا أذكياء ورثنا عن الأغبياء تراثاً حضاريا هزيلا » .

فمن الذي يدعي هذا ؟ ومن هم هؤلاء الـ « أننا » ، ومن هم الأغبياء الذين تعنيهم وتقول إننا ورثنا عنهم تراثاً حضارياً ؟ ألعلهم الخليل وسيبويه والغزالي والرازي وابن رشد وابن سينا والبوزجاني والفرغاني والإدريسي وابن النفيس وابن البيطار والقاضي عبد الجبار والإمام الشافعي والكندي والفارابي . . . وغيرهم ممن لا يستحقون من ذكائك الرصين المبالغ فيه سوى كلمة الأغبياء ؟ ! ! ومن عجائب الأمور في مقال حنا تلك الأنفة الفكرية المزعومة التي لا لون لها ولا

---

(١) – أنظر حضارة العرب لغوستاف لوبون ترجمة عادل زعيتر
– علم الفلك : تاريخه عند العرب في العصور الوسطى : كارلو نلينو
– تاريخ العلم : لجورج سارتون – دار المعارف بمصر
– شمس العرب تسطع على الغرب لزيغريد هونكه
– أثر العرب في الحضارة الأوربية : لعباس محمود العقاد
– دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي . الدكتور عبد الرحمن بدوي .

طعم ولا رائحة . يقول : « إننا نأنف فكرياً أن نقف إلى جانب امرىء القيس وزهير وبقية الأسماء التي نترحم عليها ، بينما لغوياً نفخر أي فخر إذا قرنت أسماؤنا بأسمائهم » . ونحن نتساءل بدورنا أية أنفة وأي فخر ؟ وما هذه اللهجة الخطابية العشوائية البعيدة عن كل منطق ومحاكمة ؟ ومن الذي يأنف ؟ ومن الذي يفخر ؟ أيظن الكاتب أننا نعيش في مضارب الصحراء ؟ إن لكل عصر دولة ورجالا ، ولا مجال لأنفة عصر من عصر ولا لأنفة عصري من قديم ، ولكننا نحب أن نسأل الكاتب من هم هؤلاء « أننا » الذين يأنفون فكرياً أن يقفوا إلى جانب أولئك الشعراء ؟ ولكن من الذي يدعوهم للوقوف وما الذي يدعوهم ؟ وما معنى هذا الكلام ؟ إنك يا سيد حنا لا تريد إلا أن تقول بأننا ننتمي إلى تاريخ عريق في التخلف والانحطاط نأنف منه ثم نضحك على أنفسنا ونخادعها ونتخذ من لغة ذلك العصر لغة لنا في عصرنا هذا ، أليس هذا ما يفهم من كلامك وما تريد قوله ؟ بلى ، بل يفهم منه أكثر من ذلك .

ويتابع السيد حنا مقاله ليأتي بكلام أصبح واضحاً معروفاً معاداً مكرراً حول طبيعة العلاقة بين الفكر واللغة ويتحدث عن سقف لغوي وآخر فكري ليصل بنا في نهاية المطاف إلى النتيجة التالية :

« إن السقف الفكري يتقدم على السقف اللغوي ، فإذا نظرنا إلى السقف اللغوي لدينا وجدنا أنه لم يرتفع كثيراً عما كان عليه في الجاهلية ، كما أن الصيغة المنطقية أي قواعد اللغة لم تتغير عما كانت عليه في العصر العباسي »

أصحيح أن السقف اللغوي لم يرتفع لدينا عن الجاهلية ، أي أننا الآن لاتزال لغتنا كلغة الجاهليين ؟ ! والحقيقة أنني لا أدري كيف يستقيم هذا الكلام ، وما المقياس الذي يقيس به حنا اللغة ؟ ! إن كان يقصد تطور المعجمات فالمعجمات تكذب دعواه(١) ، وإن كان يقصد تطور الأساليب فقد أخطأ الهدف(٢) ، وإن كان يقصد تطور المصطلحات والدلالات فقد فوت عليه الغاية(٣) ، والغريب العجيب أن الكاتب مرتبط مرتبط دائماً بالعصر الجاهلي الذي لا نعرف

---

(١) قارن بين معجم القاموس المحيط مثلا وبين المعجم الوسيط الذي أصدره مجمع اللغة العربية بالقاهرة

(٢) أنظر كتاب : العربية ، دراسات في اللغة واللهجات والأساليب ليوهان فك ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار

(٣) انظر كتاب الزينة لأبي حاتم الرازي وكتب المصطلحات التي تصدرها مجامع اللغة العربية

من تاريخه أكثر من مائة وخمسين عاماً على أبعد حد ، ولا يكون تراثه إلا جزءاً محدوداً من تراثنا العربي الزاخر ، فلماذا يقفز الكاتب فوق عصور الأزدهار ؟ لماذا يتجاوز حضارة دار السلام وقرطبة ولغة المعاهد وحلقات الدروس وكتب العلم بمختلف فنونه وأنواعه ليحط رحاله في العصر الجاهلي ؟ ! .

ولا يلبث الكاتب أن يربط قضية النحو بالقضية اللغوية فنسمعه يقول وكأنه يحتج ويتذمر من « أن قواعد اللغة لم تتغير عما كانت عليه في العصر العباسي » .

ولكن أيريد الكاتب لقواعد اللغة أن تتغير ولماذا ؟ وماذا يحل محلها ؟ إن النحو وهو العلم الذي يحدد العلاقات بين الكلمات في بنية الجملة ، ويحدد المعنى لم يتم تكونه إلا بعد أن قطعت الأمة أشواطاً بعيدة في ميدان النضج اللغوي ، وقد نبعت قوانينه نتيجة لاستقراء شبه شامل للغة من خلال تراكيبها ، فأتى النحو في قوانينه ممثلا للصورة التي تكون عليها اللغة ، وتوصل علماء النحو إلى هذه القوانين العامة يدل على وصول الفكر العربي إلى قمة من قمم النضج ، وكل تجديد أو تطوير في اللغة والأساليب يجب أن يلتزم بالقوانين النحوية لأنها كما يقول ستالين(١) كالقوانين الهندسية ، فنحن نستطيع التجديد في الصور والأساليب ووضع الاصطلاحات وغير ذلك ، لكن القوانين النحوية لايجوز مساسها ولا تغييرها ، قد تسهل الإعراب ونبسطه ، قد نلغي بعض أشكاله أو عباراته . . ولكن هذه القضايا تبقى تعليمية ولا تمس القوانين الثابتة ، لأن قوانين النحو تمتح اللغة قوة تمكنها من التغلب على مصاعبها وتحفظها من الزوال والاضمحلال في لهجات ولغات الشعوب المنتصرة أو اللهجات المحلية العامية ، وهذا أمر ملاحظ معروف في اللغات الأخرى غير العربية . يقول ستالين(٢) : « إن التاريخ يسجل للغة استقراراً عظيماً ومقاومة جبارة ضد اقتحامها بالقوة ، وقد اقتصر بعض المؤرخين على إبداء دهشتهم من هذه الظاهرة بدلا من شرحها وتفسيرها ، ولكن ليس في هذا الأمر أي سبب للدهشة ، واستقرار اللغة يفسره استقرار نظام قواعدها والمضمون الأساسي لقاموسها . لقد أجهد المغتصبون الأتراك أنفسهم طوال أجيال لأجل تعطيل لغات الشعوب البلقانية وهدم هذه اللغات ومحوها ، وخلال هذه المرحلة طرأت على قواميس اللغات البلقانية تغيرات هامة فتبنت كلمات وتعابير تركية عديدة وحدثت « توافقات » و « تباينات »

(١) انظر كتاب ستالين : حول الماركسية في علم اللغة ص ٣٢
(٢) حول الماركسية في علم اللغة : ٣٤

ولكن اللغات البلقانية قاومت مع ذلك وبقيت . ولماذا ؟ لأن نظام قواعد اللغة والمضمون الأساسي لقاموس هذه اللغات حافظا على نفسهما بخطوطهما الكبرى » .

لسنا بحاجة إذاً إلى تغيير القواعد وتبديلها ، مادامت القواعد ذات ثبات واستقرار في معظم اللغات ، إلا إذا كنا قد قررنا أن نسلخ جلودنا انتظاراً لجلود أخرى قد يجود بها علينا السيد حنا . نعم قد نتحدث عن التسهيل والتبسيط وغير ذلك . . فهذا مجاله التعليم ، أما رفض هذه القواعد والاستغناء عنها بحجة أنها من العصر الجاهلي أو العباسي أو أنها صعبة أو . . أو . . فهذا يعني لدينا الكثير الكثير ، وسيرد بيانه .

وبعد ذلك يصل الكاتب إلى فكرة مهد لها طويلا وقد ساقها على شكل نتيجة أدت إليها المقدمات ، يقول :

« فنحن إذاً نستخدم سقفاً لغوياً منخفضاً للتعبير عن سقف فكري مرتفع » ، وهذا معناه أن اللغة العربية ذات سقف منخفض لايصلح للتعبير أو يقصر في التعبير عن السقف الفكري المرتفع الذي وصلت إليه الأمة العربية ممثلة في شخص الكاتب حنا عبود !

فما السقف الفكري المرتفع الذي نعبر عنه بسقف لغوي منخفض؟ أضاقت العربية ذرعاً عندما ترجمت إليها بعض كتب كانت وهيجل وديكارت وبرغسون وماركس ؟ أقصرت عبارتها وضاق باعها عندما ترجمت إليها أو ألفت بها كتب الطب والفيزياء والعلوم الطبيعية وغيرها ؟ إن تقرير وزارة التعليم العالي في سورية المقدم إلى وزير الدولة في اتحاد الجمهوريات العربية رئيس مجلس شؤون الثقافة والتعليم تحت رقم ٢٥٠٢ / ت وتاريخ ٢٥ / ٤ / ٩٧٤ حول تعريب الطب يدحض كل ما يفترضه حنا من ادعاءات وفرضيات لا أساس لها من الصحة وقد كتبه نفر من المختصين الذين يعانون معاناة فعلية في وضع المصطلح وتعريب الطب . وإلى القارئ نبذة من هذا التقرير :

« نقدم مثالا حياً على طواعية اللغة العربية وقدرتها على الإحاطة واساغة العلوم في الوقت الحاضر ، وأنها ليست عاجزة عن أن تكون لغة العلم والابتكارات ، لغة الطب والمخترعات . وهذا المثال يتجلى واضحاً في التجربة الرائدة التي حملت لواءها جامعة دمشق ، منذ ما كانت الجامعة السورية ، ولم يكن فيها آنذاك غير معهدين أحدهما للطب والثاني للحقوق . فقد قام في المعهد الطبي العربي منذ تأسيسه عام ١٩١٩ أساتذة نبشوا الكنوز اللغوية التي ألفت بها كتب الطب القديمة ، كقانون ابن سينا ، وكامل

الصناعة ، ومفردات ابن البيطار وتذكرة ابن داود وغيرها من الكتب العلمية أو اللغوية ، ووجدوا فيها ضالتهم لاختيار المصطلحات العلمية ، ومع أن معظم الأساتذة الذين اختيروا التدريس في هذا المعهد (الذي أصبح كلية فيما بعد) كانوا ممن تلقوا العلم في المعاهد التركية أو الفرنسية فقد شمروا عن ساعد الجد والعمل ونفذوا إلى صميم المعاجم المختلفة ووضعوا كثيراً من المصطلحات العلمية التي لم تكن موجودة .

والآن وقد مضى على تأسيس كلية الطب أكثر من خمسين عاماً ، نجد أن أساتذة هذه الكلية قد وجدوا بين أيديهم ذخيرة لغوية ثمينة ، أغنوا بها خزانة الكتب الطبية العربية ، بما لا يقل عن ثمانين مجلداً في فروع الطب المختلفة ، وقد تخرج من كلية الطب عدد كبير من الأطباء ينتشرون في مدن الجمهورية السورية وفي كثير من البلاد العربية ، وهم يتحدثون عن الأمراض وأعراضها والأدوية المختلفة وفوائدها بلغة عربية مفهومة وغنية بالمصطلحات التي تعلموها ، وذلك إلى جانب معرفتهم لغة أو لغتين من اللغات الأجنبية . ومما ساعد كثيراً على ذلك وجود بعض المعاجم القديمة كمعجم شرف باللغة الانكليزية والعربية ، ومعجم كليرفيل « المتعدد اللغات » ، ومعجم المصطلحات الطبية للأساتذة خاطر ، خياط وكواكبي ، كما ساعد أيضاً ما وضعته من الكلمات والمصطلحات مجامع اللغة العربية في القاهرة ودمشق وبغداد ، وأخيراً ما قام به مكتب تنسيق التعريب في المغرب بإشراف العلامة اللغوي عبد العزيز بن عبد الله ، وهناك معجم أخير قيم وضعه الأستاذ أحمد حمدي الخياط والمرحوم الأستاذ مرشد خاطر ، وهو لا يزال قيد الطبع ويشرف عليه ويتمه الدكتور هيثم خياط ويضم هذا المعجم بين صفحاته كل ما تخطر على البال من كلمات ومصطلحات طبية أو علمية عامة(١) » .

وأعجب ما في مقال حنا أنه يرمي اللغة العربية بعدم الدقة في التعبير عن الأعمال التي تتم في العصر الحديث إذا ما قورنت بالأعمال الجاهلية — يعود إلى الجاهلية فقط مفترضاً أننا لم نرث إلا الجاهليين — مع العلم أن الدقة هي إحدى الخصائص التي تمتاز بها العربية ، وما من عمل حديث أو قديم إلا كان و ولا يزال باستطاعة اللغة التعبير عنه ، ونحن لا ننكر أن هناك تقصيراً في إصدار المجلات المتخصصة التي تضع لكل

(١) عن كتاب ملامح في الأدب والثقافة واللغة ص ٣٧٠

عمل جديد اللفظ المناسب ، ولكن هذا التقصير لا يسوغ أن ترمى اللغة بعدم الدقة ، إن نظرة واحدة في المعجم العسكري ترينا العجب العجاب من قدرة العربية وطواعيتها للتعبير عن المسميات الجديدة وعن الأفعال الجديدة أيضاً بكل دقة وأمانة، ولكن الكاتب فيما يبدو يهاجم العربية عن ظهر قلب دون أن يكلف نفسه عناء المراجعة والبحث والتنقيب مما تفرضه مناهج العلم قديماً وحديثاً .

ويتابع الكاتب طرح القضايا على أساس ثابت من المغالطة ، ويثير قضية المصطلحات العلمية — وما هو من أهلها — ويزعم « أن استخدام المصطلحات الأجنبية والهجة العامية يسد فراغاً ويقلل من الفجوة الكبيرة التي تفصل بين سقفنا اللغوي الحديث عن سقفنا اللغوي القديم » .

هكذا إذاً ، نعم وبكل بساطة يضع الكاتب قضية المصطلحات الأجنبية إلى جانب الهجة العامية ، مع أن بين القضيتين بوناً شاسعاً ، وتلك دسيسة غير ذكية ومكشوفة . . إنها شنشنة أعرفها من أخزم(١) .

إن الهجات العامية أيها الكاتب المتعالم لم تسد ولن تسد حاجة فكرية ، ولن تقرب — ولا تستطيع — بين سقف لغوي منخفض وسقف فكري مرتفع ، إنك بها تستطيع أن تثير الضحك بين طلابك — ويابؤسهم — وتستطيع أن تضحك جمهوراً مسرحياً معيناً ، ولكن هذه الهجات لن تساعد فكرك المرتفع أبداً ، وإذا كنت لا تصدقني فحاول أن تعيد كتابة مقالك الذي نشغل أنفسنا به بلهجتك العامية وانظر كم قارئاً سيقرؤه أو يتمكن من قراءته !

إننا نفهم ونعرف كيف نستخدم المصطلحات الأجنبية ولماذا ومتى يجب أن نستخدمها ، ولكننا لم نعرف كيف تستخدم الهجات العامية للتقريب بين سقف وسقف ، وما علاقة الهجة العامية بالموضوع كله ؟ ولماذا أقحمت فيه ؟ أيرى الكاتب أن تلك الهجات المحلية المتناثرة في كل قرية من قرى العالم العربي ومدنه أقدر من اللغة ذات القوانين وذات الخاصة الاشتقاقية على التقريب بين سقف وسقف ؟ أيرى أن الهجة العامية .أو بالأحرى الهجات قادرة على مجابهة متطلبات الحضارة الحديثة وأن لها من المرونة ما ليس للعربية ؟ !

(١) الشنشنة : الطبيعة . أخزم : اسم رجل . انظر مجمع الأمثال ٣٦١/١ برقم ١٩٢٣

نعم أنه يرى ذلك ويريده ويدعو إليه ، يدلنا على ذلك دلالة صريحها بخريته اللاحقة من العربية عندما يقول : « إن أوصاف الجمل والناقة والفرس والفصول التي تدور حول أوصاف السيف والرمح والدرع وحالات الحرب والغزو لن تكون أكثر من مزاح ثقيل عندما سنصل إلى مايسمونه بالمجتمع الصناعي وندخل عصر السيبر نتيكا » .

أليس في هذا الكلام افتراض ضمني صريح يتهم العربية صراحة بأنها لغة بدو وصحراء وأنها غير صالحة ولن تصلح لغة للعلم ؟ .

لماذا يتناسى الكاتب أن يرجع إلى المعجمات وإلى المعجمات الاختصاصية قديمها وحديثها ؟ ولماذا يعرض إعراض الجاهلين عن المعجمات ذات الطابع الحضاري ولا يلتفت إلا إلى فصول السيف والرمح . إن الاستهزاء بهذه الأمور قد فقد جدته بعد أن أبلاه التكرار في المقالات الصحفية المبتذلة وبات أمراً سخيفاً .

ويهول الكاتب على القراء تهويلا مبالغاً فيه عندما ينتقلهم نقلة واحدة من ألفاظ السيف والرمح والناقة إلى عصر السبرنتيك ، إن هذا ياسيد حنا لايعني شيئاً من الناحية اللغوية حتى ولو نقلتنا إلى ما بعد عصر السبرنتيك . إن اللغة قادرة على أن تخترع المصطلحات والتسميات ، وقادرة على الاشتقاق والتعريب والنحت مهما اختلفت العصور ومهما كثرت الاختراعات ، وإذا كان المعجم العسكري قد أوجد بجهود اللغويين والعسكريين اللفظة المناسبة لكل قطعة من قطع الأسلحة الجديدة والمتجددة فما الذي يمنع من بذل الجهود في المجالات الأخرى وعلى المستوى نفسه ؟

وأعود إلى عصر السبرنتيك ، وكلمة السبرنتيك التي يهول بها الكاتب الأمور تعني بكل بساطة علم المراقبة بواسطة آلات إعلامية سواء أكانت هذه آلات طبيعية مثل الآلات العضوية أم صنعية(١) إننا عندما نصل إلى هذا المستوى فإن ذلك الوضع سيدفع بنا إلى إيجاد المصطلحات المناسبة كما تفعل اللغات الأخرى في سائر البلدان ، فلامجال إذاً للتهويل على الناس بلفظ سبرنتيك ولا بغيره من الألفاظ ذات الرنة الجديدة التي توهم القارئ بأننا أمام أمر خارق للعادة وفوق مستوى لغتنا العربية . فكما أن السبرنتيك لما ولد في أمريكا في السنوات الأربعين وفرض نفسه عليهم ، كذلك عندما سندفع للاهتمام به سيجد الاستعداد اللغوي المناسب له . . ويجب أن يدرك السيد حنا أن لغتنا وإن كانت قد اشتملت على عدد من الألفاظ – الأوصاف – الكثيرة الخاصة

(١) كتاب : السبرنتيك وأصل الإعلام : ٥

بالرمح والسيف والناقة ، فإن هذه اللغة هي نفسها التي كتب بها كتاب الشفاء وهي نفسها التي أصبحت الآن اللغة العالمية السادسة في الأمم المتحدة ، وهي نفسها التي تكتب بها الآن – كما كتبت في الماضي – كتب العلوم المتعددة ، وترجمت إليها روائع الآداب العالمية ، ومع ذلك فلايرى فيها السيد حنا إلا أوصاف السيف والرمح ، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على سعة اطلاعه على التراث الذي ينتدب نفسه للكتابة عنه ويتنطع لتغيير قواعده وتطوير لغته .

والآن انتقل إلى ما يسميه الكاتب : التقريب بين السقفين : السقف اللغوي والسقف الفكري بعد أن أثبت بمزاعمه ذلك التفاوت ليعرض علينا شكلين من أشكال التقريب :

الأول : التقريب التحللي وهو ماحدث من انشعاب اللاتينية إلى لغات محلية .

الثاني : التقريب الانتقالي وهو مانجده في اللغات التي استقلت عن اللاتينية وبصورة خاصة في اللغة الانكليزية .

وقبل أن انتقل إلى ذكر ما يترتب على الشكل الأول من نتائج إذا أخذ به في العالم العربي أحب أن ألفت النظر إلى بعض المزاعم العريضة التي ذكرها الكاتب حتى دون أن يشير إلى المرجع الذي ينقل عنه ويترجم – مع العلم أنه لم يذكر أي مرجع لبحثه – قال : « كانت اللاتينية لغة كل أوروبا ، فمعظم الأصقاع الأوروبية تتحدث اللاتينية إلى جانب اللغات المحلية ، كما كانت اللاتينية أقرب ما تكون إلى اللغة العالمية إذ راحت تمتد من آسيا الوسطى وتتغلغل في شمال افريقيا » .

وأقول : إن صوت التاريخ يحدثنا بغير ما يحدثنا به حنا عن اللغة اللاتينية ، فلنستمع إليه . يقول ج ج كلستون(١) :

(وعلى الرغم من بعض المزايا الحقيقية للغة اللاتينية ، فقد عاد استعمالها كلغة عالمية بأضرار جسيمة ومن المبالغة التحدث عن اللاتينية بأنها قد أصبحت في وقت ما لغة الوطن الثانية في أي بلد من البلدان ، اللهم إلا في إيطاليا وإسبانيا ، وحتى المتعلمون كما يجوز أن نسميهم نقلا عما صادفنا من إشارات مبعثرة هنا وهناك فقد كانوا يصوغون أخص ما تنطوي عليه أفكارهم باللغة الأم ، أي لغة الوطن ... ولم يكن بين الكهنة خريجون من الجامعة فيما عدا نسبة ضئيلة منهم . وروى المعاصرون من ذوي الآراء الراجحة الصائبة من قصص الجهل باللاتينية حتى بين رجال الدين ما كان

(١) عالم العصور الوسطى في النظم والحضارة : ٢٦٢ . قارن بأصول التاريخ الأوربي : ١١

يصعب تصديقه لولا أن هذه الروايات قد أكدتها سجلات الامتحانات الرسمية الدورية وقد دل التفتيش في سنة ١٢٢٢ م على وجود خمسة من الكهنة من بين سبعة عشر رئيس كاتدرائية في ساروم عاجزين حتى عن تفسير الافتتاحية للصلاة الأولى من القداس المتضمنة الجزء الأساسي المتعلق بخدمة الأفخارستيه أي القربان المقدس) .

ويتابع التاريخ المذكور نقلا عن مراجعه قائلا(١) :

« ومن المشكوك فيه حتى في الدوائر الجامعية العالية ، إن كان هناك حشد من الناس يستطيعون الجلوس حول المدفأة ليناقشوا مشاكل الحياة والموت باللغة اللاتينية » .

هذا ما قرأناه في التاريخ ، التاريخ الذي يسجله أصحابه بأيديهم ، وهو على نقيض مايدعيه « حنا » الذي منح اللغة اللاتينية من الامتيازات ما لم يمنحها أصحابها وأحفادها .

والحقيقة أنني لست بصدد مناقشة ما يتعلق باللاتينية ولكنني ذكرت هذه القضية عامداً كي يرى القارىء أن مقالة حنا تعج بالمعلومات الرديئة المغلوطة وغير الموثوقة سواء فيما يتعلق بالعربية أم بغيرها من اللغات إلى جانب ما فيه من التحامل والانحراف عن جادة الحق .

وعوداً على بدء أقول : إن حنا وضع العربية أمام شكلين عليها أن تختار واحداً منهما ، فالشكل التحللي تم بالتقارب بين السقفين اللغوي والفكري وذلك بتحلل أطراف اللاتينية وانفصالها عنها « فأخذت اللغات المحلية تحل محلها بعد أن تزاوجت تزاوجاً مثمراً ، وأخذت « بنات » اللاتينية تنفصل عن اللغة الأم الواحدة بعد الأخرى . . وليعفني القارىء من نقل كلام الكاتب وليرجع إليه بنصه ص ٤٣ فهو يرى أن الانفصال الذي تم بين اللاتينية وبناتها قارب بين السقفين اللغوي والفكري على الرغم من أن اللغة اللاتينية كان يدعمها الكتاب المقدس . . ويرى أن هذا التقريب التحللي أمر محتوم في شعوب ديناميكية متطورة ومنتجة . .

إن الكاتب لا يقول صراحة بأنه يدعو العربية أن تحذو حذو اللاتينية ، ولكنه لما تحدث عن اللاتينية صور كل الأمور التي تنبه القارىء إلى أن ما ينطبق على اللاتينية ينطبق على العربية كالامتداد الجغرافي وكونها لغة الكتاب المقدس وذات قواعد ثابتة ودقيقة ، ولكن

(١) المرجع السابق : ٢٦٣

الكاتب تناسى إحكاماً للتضليل أن يذكر أمراً هاماً وهو أن انفصال بنات اللاتينية – اللهجات المحلية – عن اللغة الأم رافقه – أو تبعه لا فرق لدينا – تفتت السلطة المركزية أو شبه المركزية في أوروبا وانقسام أوروبا إلى دول متفرقة مختلفة متنابذة ، أي أن ذلك الانفصام اللغوي كان صورة من صور الانفصال السياسي والقومي ، بينما نسعى نحن إلى التوحد لا إلى التفرق ، والوحدة اللغوية من أرسخ وأثبت المقومات التي يقوم عليها بناء الوحدة العربية – أي شكل من أشكال الوحدة – معنوياً وفعلياً ، فكل دعوة إلى لغة محلية أو لهجة أو عامية تعد طعنة موجهة إلى صميم آمال الأمة العربية وتطلعاتها وإن لبست تلك الدعوة – مبطنة وظاهرة – لبوس العلم وتزيت بزيه .

إننا نحرص على وحدة اللغة القومية لأنها أداة من أدوات توحيدنا ولأنها حصن من حصون القوة المعنوية تحفظ بقاءنا وكياننا إذا تهاوت حصوننا المادية وماأكثر ماحدث هذا .

إن طبيعة عصر النهضة الأوروبية وظروفه قد فرضت على أصحاب ذلك العصر أن يقتلوا اللغة الأم – على حد تعبير حنا – وهي اللاتينية ، ولكن عصر اليقظة القومية والحضارية عند العرب دفعهم إلى إحياء اللغة الأم وبعثها من رقادها الطويل وإقامة الجسور بينها وبين الحياة المعاصرة . إن طبيعة عصرنا وأوضاعنا تدعونا إلى الحفاظ على الوحدة اللغوية لتكون مقوماً رائداً للتوحد العربي . وإذا كان السيد حنا لم يجرؤ على رفع صوته ليقول : اتركوا العربية ، إني أدعوكم إلى العامية ، فقد قالها قالها ودعا من خلال استهزائه واستخفافه بقواعد اللغة وخصائصها وحضارة أهلها ثم من خلال عرضه لقضية اللاتينية وحذلقته في قضية السقف اللغوي والسقف الفكري .

إن اللغة العربية اليوم أصبحت اللغة العالمية السادسة المعترف بها في الأمم المتحدة ، وإن هذه اللغة قد أصبح لها اليوم بفضل رعاية أبنائها من التمكن والانتشار والرسوخ ماجعلها تتجاوز مرحلة خطر الوجود وأثبتت مقدرتها على الثبات في شتى ميادين الحياة المعاصرة(١) .

نعم للعربية مشكلاتها كما لغيرها من اللغات حتى المتقدمة والمتطورة ، ولعل صعوبات العربية تنبع من طرائق التعليم لا من العربية بذاتها ، وهذا ما حدا بالدكتور حسام الخطيب إلى القول(٢) : « إن أية لغة في العالم – مهما تبلغ درجة صعوبتها

(١) انظر كتاب : ملامح في الأدب والثقافة واللغة : ٣٦٢
(٢) المرجع السابق ٣٧٣

وتعقيدها – ممكنة التعلم والاتقان حين توجد الطريقة التربوية الناجعة لتعلمها واكتسابها . إن اللغة العربية غير مخدومة تربوياً وطرائق تعليمها متخلفة وغير علمية ، وهي في هذا المجال من أتعس لغات العالم وأقلها حظاً » .

فقضايا العربية إذاً ليست بدعاً بين لغات العالم ، ولا تكون معالجتها بتنقيتها وتفريق شملها وإنما في ابتكار الوسائل الناجعة والاستفادة من الطرائق التي تتبعها اللغات الأخرى في الأمم المتقدمة في طرائق تعليمها .

ولن أقف عند الشكل الثاني من أشكال التقريب ففيما تقدم كفاية مع العلم أن بقية ماجاء في المقال يحتاج إلى نقاش ، وأحب أن أدع هذا لمن يشدون بالنقد وقضاياه ولكني أحب أن أقف عند أمرين :

أولهما قول الكاتب ص ٦٢ : « والملاحظ أنه في عصور الانحدار تجري الثقافة إلى الدراسات والتصنيفات اللغوية ويبدو أن عدم انهماك الناس في نشاط حضاري يدفعهم إلى العمل باللغة » .

أقول : إن هذه الملاحظة التي يتخذها الكاتب ليس لها مكان في جدول الصواب إطلاقاً ، لأن عصرنا الحاضر سواء عندنا أم عند الغربيين والشرقيين ليس عصر انحدار ولا انحطاط ، ومع ذلك فإننا نلاحظ أن الدراسات اللغوية والتصانيف اللغوية – وخاصة عند الأمم المتقدمة – تحظى بعناية ورعاية لم يكن لها جزء منهما أيام عصور الانحدار أو القرون الوسطى في الغرب . لقد أصبحت تعقد المؤتمرات الدولية لمناقشة القضايا اللغوية ، وإن حركة تأليف المعجمات العامة والاختصاصية لم تقف ولم تهدأ عند أية أمة متقدمة . وإذا تناولنا أي كتاب من كتب علم اللغة ونظرنا في ثبت مراجعة وجدنا أسماء عشرات من الكتب الحديثة التي اتخذت من اللغة وقضاياها موضوعاً للدرس والتصنيف . . . فلا مجال بأي وجه من من الوجوه للقول : إن الخمول الحضاري يرافقه العمل باللغة وعلومها بل العكس صحيح فإن أية نهضة يجب أن ترافقها نهضة لغوية ونشاط لغوي سواء في مجال الدراسات اللغوية أو التصانيف من معجمات عامة واختصاصية . وهذا مادلتنا عليه شواهد من تاريخنا العربي مرتين ، مرة في عصور الأزدهار أيام العباسيين ومرة أخرى في عصر النهضة العربية الحديثة . ولعل الذي ورط الكاتب في هذه الملاحظة التي تمثل ادعاء مغلوطاً أنه تذكر أن معجم لسان العرب والقاموس المحيط وتاج العروس قد صنفت في عصور الانحدار ، وغاب عنه أن هذه المعجمات كلها ليست سوى إعادة ترتيب وتبويب للمعجمات القديمة التي صنفت في عصور الأزدهار كالعين الجمهرة وتهذيب اللغة وغيرها من المعجمات الأمر الثاني

يتمثل في تلك الدعوة الملحة مفحيح كريه إلى هدم ما أحيطت به اللغة العربية وتراثها من القدسية أو على حد تعبيره « من كل ايديولوجيا مقدسة أو إيمان مبجل أو معارف يقينية خلقها عهود الغباء الأنيق الذي يبدو لكثير من العيون ذكاء خلاقاً وقدسية تراثية لايمكن التفكير من غير الاعتماد عليها » .

ونحن لا ندري بالضبط ما القدسية أو الايديولوجيا المقدسة التي أحيطت بها اللغة والتراث والتي يدعو الكاتب إلى هدمها ، أيعني ذلك الارتباط بين اللغة والدين ؟ ! ! أم تراه يعني الربط بين اللغة وبين التراث وبين الاتجاه القومي؟ أم تراه يريد الأمرين معاً ؟ لماذا تريد ياحنا أن تهدم السور المقدس الذي أحيطت به اللغة والتراث ؟

إن كل أمة تقدس لغتها بشكل ما من أشكال التقديس ، فلماذا تريد منا أن نهدم ما تسمى بقية الأمم إلى بنائه ، وسأسمعك شيئاً من ذلك كي لا يظن أحد أني أدعي ما أقوله افتراء على الحق . يقول الأستاذ تران هيوتيك الرئيس المساعد للجمعية العامة للطب في فيتنام :

« إن اللغة القومية مقدسة ، وينبغي أن تكون هي لغة التعليم العالي في بلد يتمتع باستقلال حقيقي ، في بلد ذي سيادة، حر، وديمقراطي ، هذه هي الحقيقة الواضحة » .

فنحن عندما نحيط لغتنا بسياج من القداسة — مهما كان منبعها — لا نأتي ببدع جديد ، وإنما نسلك السبيل السوي الذي تسلكه كل أمة تحترم نفسها وتحرص على وجودها واستمراره ، وإلا فيم تحمي اللغات نفسها من المخربين والدجالين وأدعياء التجديد . . لهذا وانطلاقاً من الإيمان بحرمة اللغة وقدسيتها وقف ستالين وقفته المعروفة ضد أولئك النفر من المتحمسين الذين أرادوا هدم قواعد اللغة الروسية وأوقفهم عند حدهم(١) .

نعم يا سيد حنا ، إن لغتنا مقدسة وستبقى مقدسة ولن تستطيع لا أنت ولا غيرك تحريك حجر واحد في بناء صرحها الشامخ

وأحب أخيراً أن أقول : إن مقالي هذا ليس رداً بمعنى الرد بقدر ما هو محاولة متواضعة لكشف الزيف الذي لطخ بياض المعرفة بسواده . وكل ما أرجوه وأتمناه أن يكون كلامي خالصاً لوجه الحق ولوجه لغتنا المقدسة الكريمة وأمتنا العربية العظيمة

(١) انظر كتاب حول الماركسية في علم اللغة .

مراجع البحث

أصول التاريخ الأوروبي : هربرت فيشر . ترجمة الدكتورة زينب عصمت راشد والدكتور أحمد عبد الرحيم مصطفى ؛ دار المعارف .

اقتضاء الصراط المستقيم : ابن يتمية – المطبعة الشرقية بمصر ١٩٠٧

حول الماركسية في علم اللغة : ستالين . دار ابن سينا ودار دمشق

السبرنتيك وأصل الإعلام . ريمون وويه – ترجمة الدكتور عادل العوا – وزارة الثقافة بدمشق

عالم العصور الوسطى في النظم والحضارة – ج . ج كولستون . ترجمة الدكتور جوزيف نسيم – دار المعارف بمصر

فهرس شواهد سيبويه : للأستاذ العلامة أحمد راتب النفاخ – دار الإرشاد ودار الأمانة

في أصول النحو : الأستاذ سعيد الأفغاني – مطبعة جامعة دمشق – ١٩٥٧ مجلة الأصالة : الجزائر

مجمع الأمثال : الميداني . بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد – مكتبة المثنى – بغداد

معالم الشريعة الإسلامية : الدكتور صبحي الصالح – دار العلم للملايين – بيروت

مقدمة ابن خلدون : ابن خلدون – المطبعة الخيرية بالقاهرة ١٣٠٦ هـ

ملامح في الأدب والثقافة واللغة . الدكتور حسام الخطيب – وزارة الثقافة بدمشق

* * *